

Säkulare Soteriologie?

Christliche Anthropologie und Psychotherapie

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung des Doktorgrades der Philosophie
des Fachbereiches Geschichts- und Kulturwissenschaften
der Justus-Liebig-Universität Gießen

vorgelegt von

Eugen Schweiger

aus

Steyr

2018

Dekan: Prof. Dr. Peter von Möllendorff
1. Berichterstatter: Prof. Dr. Ansgar Kreutzer
2. Berichterstatter: Prof. Dr. Franz-Josef Bäumer
Tag der Disputation: 12. Dezember 2018

An dieser Stelle möchte ich meinen besonderen Dank nachstehenden Personen entgegenbringen, die mir während der Anfertigung dieser Dissertation zur Seite standen:

Mein Dank gilt zunächst Herrn Prof. Dr. Ansgar Kreutzer, dessen Offenheit für meine Ideen überhaupt erst den Ansporn zu diesem Projekt gab. Nach jedem Gespräch, sei es auf fachlicher oder persönlicher Ebene, durfte ich sein Büro bei Zweifel am eigenen Schaffen aufgerichtet und motiviert verlassen. Man kann dies gar nicht genug schätzen und würdigen.

Ich danke Herrn Prof. Dr. Franz-Josef Bäumer für die hilfsbereite und wissenschaftliche Betreuung als Zweitgutachter.

Widmen möchte ich diese Arbeit meiner langjährigen Weggefährtin Carmen Wahl, welche sich dem Wahnsinn, mit einem Dissertanten den Wohnraum zu teilen, zutiefst unterstützend und unglaublich motivierend stellte.

Inhaltsverzeichnis

Einleitung	9
1 Soziologische Diagnosen: Modernität und Säkularisierung.....	15
1.1 Vorbemerkungen: Über das Verhältnis von Theologie und Soziologie.....	15
1.2 Thomas Luckmann: Transzendenz und Individualisierung.....	21
1.2.1 Der Sozialkonstruktivismus	21
1.2.2 Exkurs: Verstehende Soziologie.....	23
1.2.2.1 Sinn	23
1.2.2.2 Zentrale Charakteristika der Verstehenden Soziologie.....	25
1.2.3 Die unsichtbare Religion.....	28
1.2.3.1 Luckmanns Kritik des soziologischen Bedenkens von Religion – Die Säkularisierungsthese.....	29
1.2.3.2 Die Dialektik institutioneller Spezialisierung.....	30
1.2.3.3 Das Phänomen der Religion und ihre anthropologischen Aprioris.....	33
1.2.3.4 Weltansicht und Heiliger Kosmos.....	36
1.2.3.5 Privatisierung von Religion	39
1.2.4 Resümee und Ertrag I	42
1.3 Hans Joas: Gesteigerte Kontingenz und die Optionalität des Glaubens.....	45
1.3.1 Einleitende Überlegungen zum Modernitätsbegriff	45
1.3.2 Säkularisierung und Modernität.....	48
1.3.2.1 Zum Begriff der Säkularisierung	48
1.3.2.2 Zum Begriff der Moderne.....	49
1.3.2.3 Die Säkularisierungsthese.....	51
1.3.2.3.1 Historische Überprüfung der These	51

1.3.2.3.2	Grundlagentheoretische Überprüfung der These.....	52
1.3.2.3.3	Soziologische Überprüfung der These.....	53
1.3.3	Das Zeitalter der Kontingenz – Hans Joas’ Begriff von Moderne.....	60
1.3.3.1	Eine Absage an gegenwärtige Modernitätstheorien	60
1.3.3.2	Zur Assoziation von Modernität und Kontingenz bei Hans Joas	61
1.3.3.2.1	Modernisierung als <i>ein</i> kontinuierlicher Prozess?	61
1.3.3.2.2	Zum Begriff der Kontingenz.....	62
1.3.3.2.3	Bringt gestiegene Kontingenz den Glauben in Gefahr?	63
1.3.3.2.4	Glaube als Kontingenzbewältigung?	65
1.3.4	Resümee und Ertrag II	66
1.4	Franz-Xaver Kaufmann: Funktionale Äquivalente und Selbstreferentialität	71
1.4.1	Pluri- und monoreferentielle Deutesysteme	73
1.4.2	Neubesinnung im Hinblick auf den Religionsbegriff	75
1.4.2.1	Erben der Christenheit	77
1.4.3	Die Differenz von Religions- und Gottesfrage	84
1.4.4	Anscheinende Schwierigkeiten einer Kompatibilität von Christentum und Moderne.....	86
1.4.4.1	„Neue Erfahrungsräume des Christlichen“	90
1.4.4.2	Interpersonalität, Existenz und Sinn.....	92
1.4.5	Resümee und Ertrag III	98
1.5	Fazit.....	100

2 Zur christlich-theologischen Anthropologie am Beispiel des Entwurfes von Hans-Joachim Höhn.....109

2.1	Allgemeine Vorbemerkungen zum Versuch einer kritischen Synopse von theologischer und psychotherapeutischer Anthropologie	109
-----	---	-----

2.1.1	Zum Verhältnis von christlichem Glauben und psycho- therapeutischen Verfahren am Beispiel dreier Ansprachen	110
2.1.2	Anmerkungen zum Forum der Anthropologie	125
2.2	Hans-Joachim Höhn: Anthropologische Ursprungsreflexion und Schöpfungstheologie	131
2.2.1	Für den anderen verständlich bleiben und Verständnis haben – Eine religionsphilosophische Grundlagenreflexion	132
2.2.1.1	Für die Psychotherapie verständlich bleiben	133
2.2.1.2	Für die Theologie Verständnis haben.....	135
2.2.1.3	Notwendige Möglichkeiten: Existentialpragmatik und Systeme ‚zweiter Ordnung‘	140
2.2.2	Systematisch-theologische und anthropologische Überlegungen zum Phänomen des „Daseins“	144
2.2.2.1	Die Frage nach dem grundsätzlichen Sinn des Daseins	145
2.2.2.2	Schöpfungstheologische Anthropologie und Daseinshermeneutik..	148
2.2.2.2.1	Die Frage nach dem Ursprung des (Da)Seins	148
2.2.2.2.2	Der mythologische Narrativ als Verstehensansatz	150
2.2.2.3	Die Schöpfung: Differenz – Beziehung – Identität	155
2.2.2.3.1	Relationale Ontologie und die Sinnstruktur der Schöpfung	160
2.2.2.3.2	Schöpfung und Sprache.....	163
2.2.2.3.3	Der Mensch als Abbild Gottes	167
2.2.2.3.4	(Unbedingte) Anerkennung, Liebe und Freiheit.....	170
2.2.2.4	Der Mensch als Sünder	177
2.2.2.4.1	Verfehlung: Daseinsangst und Aufhebung der Differenz.....	181
2.2.2.4.2	Der sündige Mensch als (Homo) incurvatus in se	187
2.3	Fazit.....	192

3	<i>Synoptische Betrachtungen zur psychotherapeutischen und theologischen Anthropologie</i>	195
3.1	Einleitende Anmerkungen	195
3.2	Geschichtliche Aspekte der Psychotherapie	201
3.2.1	Befindlichkeiten in der jüngeren Historie	201
3.2.2	Anmerkungen zur allgemeinen Historie der Psychotherapie (mit Verbindungen zur theologisch fundierten Seelsorge und Philosophie)...	205
3.3	Überblendungen von psychotherapeutischer und theologischer Anthropologie	224
3.3.1	Die Vernunft und das ihr gemäße Andere	226
3.3.1.1	Zusammenschau	230
3.3.2	Menschenbild, Weltanschauung und Handlungspraxis	231
3.3.2.1	Zusammenschau	235
3.3.3	Die Frage nach dem Sinn	236
3.3.3.1	Zusammenschau	242
3.3.4	Zum Phänomen des Anfangs	243
3.3.4.1	Zum Anfang der Existenz	244
3.3.4.2	Zum Anfang einer Psychotherapie/Psychoanalyse	247
3.3.4.2.1	Zusammenschau	253
3.3.5	Deutung und Konstruktion in der Psychoanalyse	255
3.3.5.1	Übersetzungsarbeit in der Psychoanalyse	256
3.3.5.2	Konstruktionen in der Tiefenpsychologie	259
3.3.5.3	Zusammenschau	264
3.3.6	Die frühkindliche Entwicklung	265
3.3.6.1	Die frühkindliche Mutter-Kind-Dyade. Qualitäten und Merkmale...	266
3.3.6.1.1	Symbiose, Chaos und psychotisches Erleben	267

3.3.6.1.2	Zusammenschau.....	277
3.3.6.2	Differenz und Triangulierung.....	280
3.3.6.2.1	Präödpale Phase, Triangulierung und Fixierung.....	282
3.3.6.2.2	Lacan und die Vaterfunktion	288
3.3.6.2.3	Zusammenschau.....	292
3.3.6.2.4	Die Frage nach dem Sinn – Nachbemerkenungen	295
3.3.7	Psychotherapie und Sprache	299
3.3.7.1.1	Zusammenschau.....	303
3.3.8	Einige Elemente der psychotherapeutischen Beziehung.....	305
3.3.8.1	Vorbemerkungen.....	305
3.3.8.2	Anerkennung	307
3.3.8.3	Liebe	312
3.3.8.4	Freiheit.....	319
3.3.8.5	Zusammenschau.....	323
3.3.9	Der normale Neurotiker	325
3.3.9.1	Die konfliktuelle Verfassung des Menschen	327
3.3.9.2	Beziehungspathologische Tendenzen	330
3.3.9.2.1	Beispiel ‚Narzissmus‘	332
3.3.9.3	Zusammenschau.....	335
3.4	Finale Zusammenschau	341
4	Abschließende Betrachtungen.....	354
	Literaturverzeichnis.....	361
	Erklärung.....	375

Einleitung

Als ich mich nach meinem Theologiestudium dazu entschlossen hatte, eine Ausbildung zum Psychotherapeuten zu beginnen, betrachtete ich dies einerseits als eine Erweiterung und andererseits als eine mögliche Korrektur meiner bisherigen Perspektive auf Mensch und Welt. Mir war klar, dass es sowohl der Theologie als auch der Psychotherapie um das Wesen jenes Lebewesens geht, welches kraft der Fähigkeit zu einem hochgradig reflexiven Bewusstsein auch vor Aufgaben gestellt ist, bei deren Bewältigung ein angeborenes codiertes oder schlicht erlerntes Verhalten entweder unzureichend oder gar hinderlich ist. Während meiner literarischen Vorbereitung für diese Dissertation stieß ich auf viele Werke, welche zwar den Dialog von christlicher Religion und Psychotherapie bejahen, aber letztlich auf einer strikten Trennung beider Disziplinen beharren. Erstere setzt ja immerhin Gott voraus, letztere betrachtet ihn zum Teil als mögliche (störende oder hilfreiche) Variable im Selbstkonzept eines Menschen. Aus wissenschaftlicher Perspektive ist der Umstand einer Trennung beider Disziplinen durchaus vonnöten, aber wie verhält es sich mit der existentiellen Perspektive? Muss hier wirklich so scharf getrennt werden, wie stets postuliert wird? Muss man hier – wie oft von beiden Seiten eindringlich vorgeschlagen – eine klare Grenze ziehen; und wenn ja, *wo* und vor allem *warum* ist sie zu ziehen? Oder aber ist diese Grenzziehung bereits der Ausdruck einer tiefschichtigen Beziehung zwischen den beiden Wissenschaften, welche aufgrund einer Sprachverwirrung von ebendiesen vehement bestritten wird?

Praktische Erfahrungen in psychiatrischen Kliniken und postpsychiatrischen Wohnheimen, in Haftanstalten, in psychotherapeutischen Selbsterfahrungen, aber auch in Schulen, zeigten mir die Evidenz von Themen, welche für die christliche Religion sowie für die Psychotherapie zentrale Aspekte ihrer Anthropologie darstellen. Hier wurde für mich die Frage virulent, ob sich christliches und psychotherapeutisches Sinn- und Deuteangebot einander nun wirklich diametral gegenüberstehen oder sie nicht vielmehr – um es auf den Punkt zu bringen – auf der anthropologischen Ebene von Ähnlichem sprechen.

So geht es im psychotherapeutischen Setting unter anderem um die heilsame Existenz des Menschen, dessen Identität durch eine anerkennende Beziehung (wieder) ins ge-

lingende Sein gesetzt werden will. Sinnfindung im Dasein, Selbstaktualisierung durch erfahrene Wertschätzung, Heil durch Beziehung, Aufdeckung von Selbstverfehlungen und Befreiung von (Selbst-)Unterdrückung stellen weitere signifikante Parameter therapeutischer Praxis dar. Damit geht einher, dass Psychotherapie implizit Gesellschaftskritik ist, denn die (fehlende) Gemeinschaft ist es, welche mit Leidensdruck erzeugenden Störungen der Persönlichkeiten unmittelbar in Zusammenhang stehen. Es wäre hier viel zu kurzfristig gedacht, wenn man nun christliche Religion und Psychotherapie als nahezu identisch bezeichnen wollte, aber die soeben erwähnten Parameter sind ja der Idee des Christentums in keiner Weise fremd. Im Gegenteil: es weist bei dieser Sicht auf den Menschen offenkundig Parallelen auf.

An dieser Stelle komme ich zur *ersten These* meiner Arbeit, in der ich eben behaupte, dass

verschiedene (speziell die tiefenpsychologischen und humanistischen) Richtungen der Psychotherapie mit einem Menschenbild arbeiten, welches dem der christlichen Religion nicht fremd ist.

Meine Generation von westeuropäischen TheologInnen ist nun aber damit konfrontiert, dass die christliche Religion vielerorts als eine sich im Auflösen begriffene Kulturform verstanden wird, während die sich zunehmend etablierende Psychotherapie einen verstärkten Zulauf erfährt. Sollten beide aber im Hinblick auf den Menschen nahezu von Ähnlichem sprechen, stellt sich die Frage, warum das eine im Vergleich zum anderen einen Relevanzverlust erfährt.

Diesbezüglich möchte ich nun zur *zweiten These* meiner Arbeit kommen, welche wie folgt lautet:

In der Psychotherapie werden fundamentale Aspekte des christlichen Glaubens anscheinend auf eine Art und Weise reformuliert, welche von der gegenwärtigen modernen und zunehmend säkularisierten Vernunft besser angenommen und als relevant verstanden werden können. Kernthemen und Kernangebote der christlichen Anthropologie können hier, ohne sie als solche wahrzunehmen, in der Sprache einer säkularen Immanenz besser in die eigene Lebenswirklichkeit integriert werden.

Diese beiden Thesen implizieren folglich Fragestellungen, welche wie folgt artikuliert werden könnten.

Erstens: Gibt es auf Seiten der europäischen christlichen Theologie ein Vermittlungsdefizit, wenn Psychotherapie gesellschaftlich an Relevanz wie Akzeptanz gewinnt und christliche Religiosität selbige verliert, obwohl sie beide in ihrem Sinnbegriff und Menschenbild nicht wesentlich divergieren?

Zweitens: Ist die psychotherapeutische Handlungspraxis ein funktionaler Ersatz für eine verloren gegangene Glaubensverortung geworden beziehungsweise ist sie vielleicht per se der Ausdruck einer Glaubenssehnsucht?

Es werden einige Schritte nötig sein, um diese Fragen zu operationalisieren und deren Plausibilität aufzuzeigen.

In einem *ersten Schritt* soll aus soziologischer Perspektive die Frage nach dem Begriff von „Religion“ gestellt sein. Damit kann dann weiter erläutert werden, wie es nun um die Religiosität Europas tatsächlich bestellt ist und wir es diesbezüglich mit einem Schwund oder einer Transformation zu tun haben. Weiters wollen aus soziologischer Perspektive analysierte und weiterentwickelte Begriffe wie etwa „Transzendenz“, „Kontingenz“ und „Individualisierung“ zum vermittelnden Medium einer Gegenüberstellung von Religion und Psychotherapie herangezogen werden. Denn damit unsere These für beide Wissenschaften überhaupt kommunizierbar wird, bedarf es einer zeitadäquaten terminologischen Klärung zentraler anthropologischer Aspekte, die sich dem Verdacht der Parteinahme so weit wie möglich entziehen kann. In diesem Fall haben wir uns für die Soziologie beziehungsweise die Religionssoziologie entschieden.

Als *zweiter Schritt* sollen aktuelle theologische Anthropologien, aber speziell jene des Kölner Systematikers und Religionsphilosophen Hans-Joachim Höhn (*1957), für eine Untersuchung hinsichtlich Entsprechungen und Gegensätze im Hinblick auf die anthropologisch fundierte Handlungspraxis diverser Psychotherapierichtungen, speziell aber jener der Psychoanalyse, unter Einbezug der zuvor gewonnenen Erkenntnisse aufbereitet werden.

Drittens werden die Ergebnisse des zweiten Schrittes mittels eines Vergleichs mit der Handlungspraxis und Theorie verschiedener psychotherapeutischer Schulen (speziell aber jener der Psychoanalyse) ausgewertet. Unter Zuhilfenahme der Begriffe „Differenz“, „Beziehung“, „Identität“, „Transzendenz“, „Sinn“ und „Anerkennung“ soll geprüft werden, ob und inwiefern die Behauptung einer inhaltlich anthropologischen und funktionalen Divergenz von christlicher Religion und Psychotherapie aufrechterhalten werden kann oder muss. Wir wollen also prüfen, ob hinter dem Gewande säkularer Sprache religiöse Intentionen – oder umgekehrt – zum Vorschein kommen, was den zuvor angeführten Thesen Plausibilität verleihen würde. Somit stellt das dritte Kapitel dieser Arbeit implizit auch das Resümee derselben dar, da dort die angestrebten Gegenüberstellungen vollzogen und bewertet werden.

Freilich soll mit diesem Versuch nicht intendiert sein, alles menschliche Denken, Fühlen und Handeln gewaltsam unter den Gottesaspekt zu subsummieren. Genauso wenig möchte aber vermieden werden, dass jegliches psychotherapeutische Denken eine religiös – in diesem Fall christlich – vergleichbare Anthropologie a priori ausschließt. Denn eines muss klar gesagt sein: Auf beiden Seiten werden empirisch nicht verifizierbare Grundannahmen und Vorstellungen zur Deutung von Wirklichkeit bemüht. Und beiden ist die Gefahr einer Verwechslung von heuristischem Prinzip und Realgrund immanent. Aber beiden geht es letztlich zutiefst darum, mit ihrem jeweiligen Bild von der *conditio humana* dem Menschen eine Perspektive auf die Wirklichkeit anzubieten, mittels derer er seinem Sein hoffend, klärend und bejahend begegnen kann. Nicht zuletzt mit dem Ziel, dass sich damit Wahrheit, Freiheit und letztlich Identität *ent*-wickeln können. Außerdem operieren beide mit einem dialogischen Wirklichkeitsverständnis, welches zur Prämisse hat, dass sich der Mensch nur im Verhältnis zu einem anderen heilsam definieren und vollziehen (lernen) kann. Und das subjektive Beziehungs-geschehen stellt sowohl in der christlichen Religion als auch in der Psychotherapie ein – wenn nicht *das* – zentrale Moment dar.

Diesbezüglich schreibt der 1933 in Wien geborene suspendierte katholische Priester und Psychotherapeut Richard Picker: „So gesehen ist die Psychotherapie eigentlich

eine säkularisierte Form der kirchlichen Seelsorge, die einstmals kirchlich abgestempelt war. [...] Die Theologen müssten auch sehen, dass Psychotherapie ein anonymisiertes *Stück* [Hervorh. d. V.] theologischen Handelns ist.“¹

Wenn man die Theologie als eine theoretische wie praktische Wissenschaft von der *Verwiesenheitsstruktur* des Menschen betrachtet und die Psychotherapieforschung als ein Kernelement der Psychotherapie die tragfähige, ressourcenaktivierende, korrigierende *Beziehung* ermittelt², können wir nicht behaupten, dass wir es hier mit zwei komplett verschiedenen Perspektiven auf das Wesen des Menschen zu tun haben. Freilich geht es mir in dieser Arbeit nun aber nicht darum, ein weiteres Mal zu fragen, ob der Seelsorger nun eigentlich Therapeut (oder umgekehrt) ist. Die Fragestellung ist also keine der Poimenik (Seelsorgelehre). Vielmehr gilt es eben auf einer Metaebene hinzuschauen, ob die christliche und die psychotherapeutische Anthropologie und einer daraus deduzierten Antwort auf den Menschen nicht mit lediglich verschiedenen Sprachen dasselbe Potential des Menschen, nämlich den heilsamen Vollzug des Selbst, provozieren wollen.

Wir können nun also bereits an dieser Stelle erkennen, dass die Anthropologie als gemeinsame Basis sowie die Frage nach der funktionalen Äquivalenz als Brücke für einen klärenden Dialog beider Disziplinen diese Arbeit prägen werden.

Mit den Ergebnissen der Arbeit möchte TherapeutInnen, MedizinerInnen und TheologInnen eine Beurteilungshilfe im Hinblick auf den jeweilig Anderen angeboten werden. In erster Linie soll diese Schrift aber auch ein Kommunikationsangebot an jene sein, die dem Christentum aus nachvollziehbaren Gründen innerlich den Rücken zugewandt haben.

Aus der Praxis weiß ich von vorschnellen Vorbehalten gegenüber dem Fach des Anderen, welche auf Argumenten basieren, die in vielen Fällen leider allzu oft oberflächlich oder gar widersprüchlich sind. Hier einen klärenden Diskursbeitrag anbieten zu können, wäre mein Anliegen.

¹ Richard Picker, Psychotherapie und christlicher Weg, in: Heinz Laubreuter [Hg.], Psychotherapie und Religion, Innsbruck-Wien 1998, 149-150.

² Vgl. Thomas Slunecko, Geschichte, Psychotherapie – eine Lagebestimmung, in: Thomas Slunecko [Hg.], Psychotherapie. Eine Einführung, Wien 2009, 18.

Diese Arbeit im Bereich der Systematischen Theologie zu schreiben, ist naheliegend. Denn ihr Hauptgeschäft liegt in einer wissenschaftlichen Reflexion der Wahrheits- und Geltungsansprüche der religiösen beziehungsweise christlichen Weltdeutung sowie sie auch außerhalb der Religionsgemeinschaft stehende beziehungsweise die Angehörigen anderer Religionen stets im Fokus hat. Ebenso ist es eines ihrer Ziele, das eigene Produkt in einen interdisziplinären Dialog mit anderen Strömungen des Denkens zu bringen und dabei rational sowie kritikfähig zu argumentieren. Denn – um Immanuel Kant interpretativ zu bemühen – ein Glaube ohne Denken wäre schlicht blind. Keineswegs kann es dabei aber um die sture Verteidigung des eigenen Glaubens gehen, als vielmehr eine aufrichtige Auseinandersetzung mit den ‚Zeichen der Zeit‘ zu geschehen habe. Dass diese ‚Zeichen‘ im Lichte des Evangeliums gedeutet werden sollen, bedeutet keinen subtilen mentalen missionarischen Imperialismus, als vielmehr diese ‚Zeichen‘ – auch jene, die man selbst sendet – unter dem Primat der Freiheit zu betrachten sind. Denn ohne Freiheit kann weder eine Verantwortung für das Eigene übernommen, noch das oder der andere verzerrungsfrei wahrgenommen werden.³

³ Vgl. *Hansjürgen Verweyen*, Einführung in die Fundamentaltheologie, Darmstadt 2008, 17-18.

1 Soziologische Diagnosen: Modernität und Säkularisierung

1.1 Vorbemerkungen: Über das Verhältnis von Theologie und Soziologie

Systematische Theologie und Religionssoziologie haben ihren Schnittpunkt in der Beschäftigung mit demselben Materialobjekt „Religion“, wobei sie im Formalobjekt (Modus der Reflexion) divergieren.⁴ Während sich die Systematische Theologie wie zuvor erwähnt mit mittels der Ratio zu etablierenden Wahrheits- und Geltungsansprüchen der christlichen Religion beschäftigt, fokussiert die Religionssoziologie zuallererst auf eine möglichst universelle Definition von Religion, damit anhand dieser empirische Untersuchungen vollzogen werden können. Diese haben zum Ziel, herauszufinden, welche Funktion und Bedeutung Religion für eine Gesellschaft hat. Der Wahrheitsbegriff ist hier nicht von Interesse.⁵

Wenn wir in diesem Kapitel nun aus soziologischer Perspektive auf die religiöse Situation Mittel- und Westeuropas blicken und uns auf Autoren aus der Religionssoziologie berufen, muss zuvor geklärt werden, warum dieser Schritt, trotz besagter Divergenz, für eine systematisch-theologische Gegenwartdiagnose von hoher Relevanz ist.

Der erste, wissenschaftstheoretisch fundierte Grund liegt dort, dass Wissenschaft aufgrund eines methodisch begründeten Determinismus stets nur einen Ausschnitt der Wirklichkeit zu erfassen vermag, an den sie wiederum mit einer disziplinimmanenten Fragestellung wie Erkenntnismotivation herantritt. Arbeitet man also im Modus der Interdisziplinarität, bringt dies unweigerlich eine Erweiterung des Horizonts mit sich, insofern zum Beispiel hermeneutisch blinde Flecken aufgezeigt und Argumentationslinien korrigiert werden können.

Ein zweiter Grund ist jener, dass eine ad extra hin argumentierende Brückendisziplin wie die Systematische Theologie quasi verpflichtet ist, Fremdperspektiven auf die ei-

⁴ Vgl.: *Ansgar Kreutzer/Sibylle Trawöger*, Distanziert oder involviert? Beobachter- und Teilnehmerperspektive im Verhältnis von Theologie und Soziologie, in: *Ansgar Kreutzer/Franz Gruber* [Hgg.], *Im Dialog. Systematische Theologie und Religionssoziologie*, Freiburg i. Br. 2013, 23-26.

⁵ Vgl. *Gert Pickel*, *Religionssoziologie. Eine Einführung in zentrale Themenbereiche*, Wiesbaden 2011.

gene Disziplin in ihr Nachdenken zu integrieren. Gerade die soziologische Perspektive ist insofern von großem Interesse, weil sie Reflexionen über den „strukturellen Aufbau, die konstitutiven Prozesse und Wandlungstendenzen moderner Gesellschaften [...]“⁶ bereitstellt und damit der Systematischen Theologie zu adäquat zeitgenössischen Andockstellen für die Plausibilisierung der christlichen Daseinsdeutung verhilft.⁷ Überdies darf nicht vergessen werden, dass die Wahrnehmung, das Verstehen sowie die Reflexion bezüglich Wirklichkeit stets kulturell und gesellschaftlich bedingt sind, womit der soziale Kontext als zugrundeliegender Parameter jeglicher Theoriebildung, auch der christlichen, nicht ignoriert werden darf.

Wenn es nun drittens in dieser Arbeit um Religion und Säkularisierung geht, muss geklärt werden, was diese Begriffe an sich nun eigentlich bedeuten und wie sie gegenwärtig in eine entsprechende Definition gebracht werden können. Gibt es etwa einen unweigerlichen Zusammenhang der Begriffe „Religion“ und „Kirche“ beziehungsweise „Institution“? Auch hier bietet die Soziologie entscheidende Diskursanstöße. Etwa wenn sie zum Beispiel die Frage stellt, ob der in beiden Disziplinen beanspruchte Terminus „Religion“ gegenwärtig noch mit metaphysisch konnotierten Begriffen wie „Transzendenz“ und „Gott“ assoziiert werden kann, oder nicht viel eher als entmystifizierte Chiffre für weltimmanent private oder soziale Sinnkonstrukte steht. Denn gerade hier wäre dann die Theologie seitens der Soziologie (und auch Philosophie) aufgerufen, nachmetaphysische Argumentationen anzudenken und in den Diskurs zu implementieren.

Viertens ist man als Theologe auch seitens der Kirche aufgerufen, mit anderen wissenschaftlichen Erkenntnisperspektiven zu kooperieren⁸; speziell wenn die Pastoralkonstitution des II. Vatikanums, „Gaudium et spes“, davon spricht, „nach den Zeichen der

⁶ Hans-Joachim Höhn, Soziologie und Theologie, in: LThK³, Band IX (Sonderausgabe 2006), 801.

⁷ Vgl. ebd., 801.

⁸ GS 62: Die Vertreter der theologischen Disziplinen an den Seminarien und Universitäten sollen mit hervorragenden Vertretern anderer Wissenschaften in gemeinsamer Bemühung und Planung zusammenzuarbeiten suchen. Die theologische Forschung soll sich zugleich um eine tiefe Erkenntnis der geoffenbarten Wahrheit bemühen und die Verbindung mit der eigenen Zeit nicht vernachlässigen, um den in so verschiedenen Wissenszweigen gebildeten Menschen zu einem umfassenderen Glaubensverständnis verhelfen zu können. (http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_ge.html [Stand: 2. 6. 2018])

Zeit zu forschen und sie im Licht des Evangeliums zu deuten.“⁹ Da Zeichen gedeutet werden müssen und eine monoperspektivische Deutung wissenschaftlicher Seriosität entbehrt, kann die Erforschung nur interdisziplinär bewältigt werden. Hinsichtlich anderer Wissenschaften ist der entscheidende Passus sicherlich Artikel 62, wo da steht: „In der Seelsorge sollen nicht nur die theologischen Prinzipien, sondern auch die Ergebnisse der profanen Wissenschaften, vor allem der Psychologie und der Soziologie, wirklich beachtet und angewendet werden, so dass auch die Laien zu einem reineren und reiferen Glaubensleben kommen.“ Die Integration außertheologischer Zugänge in die Gesamtbetrachtung des Menschen stellt somit einen Modus Operandi dar, auf welchen seitens des Konzils nicht mehr verzichtet werden will und kann.

Die Bereitschaft zur interdisziplinären Arbeit mit anderen Wissenschaften ist in der Systematischen Theologie kein geringer und trotzdem ist „[d]ie Handelsbilanz der Theologie [...] chronisch unausgeglichen. Im interdisziplinären Austausch von Methoden, Theorien und Begriffen importiert sie mehr als sie exportieren kann.“¹⁰ Dies kann im Hinblick auf die Soziologie und die Philosophie, aber gerade auch bezüglich der Psychotherapie uneingeschränkt behauptet werden. Zeitgenössische Theologie operiert in großem Ausmaß mit einer *modernen Nomenklatur des Existenziellen*, welche ihr auch von Psychiatrie, Psychologie und Psychotherapie(-wissenschaft) zur Verfügung gestellt wird. Umgekehrt wird die theologische Perspektive auf den Menschen von besagten „Seelen“-Wissenschaften offiziell relativ wenig bis gar nicht angewandt. Eher lässt sich hier sogar eine tendenziell abqualifizierende Haltung vermuten¹¹, welche freilich in starkem Zusammenhang mit dem vorherrschenden Bild von Religion und Kirche steht. Interdisziplinarität bedeutet nun nicht ein unausgeglichenes Nebeneinander, bei dem der eine spricht und der andere zuhört, als vielmehr es um einen auf reziproke Anerkennung der jeweiligen Kompetenzen basierenden Prozess und die Bereitschaft zur

⁹ GS 4

¹⁰ Hans-Joachim Höhn, Soziologie in der Theologie – oder: Der Blick von außen auf den Blick nach außen, in: Ansgar Kreutzer/Franz Gruber [Hgg.], Im Dialog. Systematische Theologie und Religionssoziologie, Freiburg i. Br. 2013, 56.

¹¹ Als Beispiel: Beim Einführungsgespräch meines Praktikums auf einer Akutpsychiatrie für Männer wurde ich nach meinem „Outing“ als katholischer Theologe seitens der leitenden Ärztinnen herzlich aber bestimmt darauf hingewiesen, dass ich bei meinen Gesprächen mit Patienten einerseits das religiöse Moment eher außen vor lassen und andererseits jeder religiösen Gesinnung denselben Respekt entgegenbringen sollte.

Transzendierung eigener Gewissheiten geht. Erst dann kann es zu einer Emergenz neuer Erkenntnisse kommen, welche wiederum rückwirkend zu einem Lernprozess und dadurch zu einer Aktualisierung in der eigenen Disziplin führen kann. Allerdings darf man nicht erwarten, dass die Theologie eine Einladung zum interdisziplinären Arbeiten deswegen erhält, weil sie selbst andere Wissenschaften zitiert.¹² „Nach außen darf die Theologie nicht in einer indifferenten Zuschauerrolle aus der Position gettohafter Selbstbezogenheit verharren“¹³, sondern muss die Relevanz ihrer Deutungsmuster für die Moderne als plausibel etablieren.¹⁴ Erst dann wird sie nicht mehr zwecks politischer Legitimation oder aus einem nostalgisch-sittlichen Anstandsverständnis in den Diskurs integriert, um dabei mit einer Statistenrolle betraut zu werden. Mit Hilfe der Liebespsychologie könnte man das Ideal interdisziplinärer Arbeit als eine „[symmetrische] Koevolution, d.h. der wechselseitigen Beeinflussung der Selbstverwirklichung in der Partnerschaft“¹⁵ definieren.¹⁶

Wenn wir uns nun in diesem ersten Kapitel mit religionssoziologischen Theorien beschäftigen, geht es in erster Linie darum, sich mit dem Begriff der Religion kritisch auseinanderzusetzen und nachzufragen, ob hier die theologische beziehungsweise ekklesiale Selbstwahrnehmung mit der soziologischen Fremdperspektive übereinstimmt. Hier wird sich als entscheidend erweisen, ob aus etwaigen diesbezüglichen Kon- wie Divergenzen Innovationspotential hinsichtlich einer Plausibilisierung theologischen (Mit-)Redens in der Gegenwart freigesetzt werden kann.

Es soll aber eben auch hingeschaut werden, ob die mittel- und westeuropäische Form der Großkirchen heute noch einen praxisrelevanten und identitätsstiftenden Modus

¹² Vgl. Höhn, Soziologie in der Theologie, 56.

¹³ Stephan Goertz, Moralthologie unter Modernisierungsdruck. Interdisziplinarität und Modernisierung als Provokationen theologischer Ethik – im Dialog mit der Soziologie Franz-Xaver Kaufmanns, Berlin-Münster-Wien-Zürich-London 1999, 76.

¹⁴ Solche Plausibilisierungsversuche sind in der zeitgenössischen Theologie zu Genüge vorhanden. Exemplarisch werden solche im zweiten Teil der Arbeit vorgestellt. Die Problematik, warum derartige innovative Theologien nur unzureichend in den gesellschaftlichen Diskurs diffundieren, wird wiederum in diesem Kapitel angeschnitten.

¹⁵ Jürg Willi, Psychologie der Liebe. Persönliche Entwicklung durch Partnerbeziehungen, Stuttgart 2002, 126.

¹⁶ Gefährlich kann einer solchen Partnerschaft die Kollusion in deren pathologischer Form werden. Also die unbewusste und somit unausgesprochene Transformation einer Beziehung in ein Stillstand generierendes Interaktionsarrangement, bei welchem an das Gegenüber jene regressiven oder progressiven Anteile delegiert werden, deren eigenständige Verwirklichung man ablehnt. Dies wäre das Gegenteil der Koevolution und die Negierung interdisziplinärer Arbeit. (Vgl. Willi, Ebd. 190ff.)

Operandi darstellen. Und ob sie eine ernstzunehmende direkte (face-to-face) wie indirekte (Sinnsystem) Seelsorge anbieten können, welche den zeitgenössischen Menschen tiefendimensional zu erreichen vermag.¹⁷

Zur Beantwortung dieser Fragen möchte ich drei Autoren aus dem Bereich der Religionssoziologie ins Feld führen. Thomas Luckmann, Hans Joas und Franz-Xaver Kaufmann. Die Auswahl dieser Autoren gründet einerseits in deren scharfsinniger Gesellschaftsdiagnose inklusive einer kritischen Auseinandersetzung mit für die Moderne virulent gewordenen Begriffen und Phänomenen sowie andererseits in einer gewohnte Definitionen überschreitenden Relecture derselbigen.

Thomas Luckmann etwa bricht den von der Religion nicht selten exklusiv reservierten Begriff der Transzendenz (und eben auch den der Religion selbst) soweit auf, dass er für Ereignisse einer nicht vordergründig konfessionell geprägten Alltagswelt anwendbar wird. Dafür unterzieht Luckmann die in der westlichen Moderne individualisierte *conditio humana* und ihre gesellschaftliche Einbettung einer Durchleuchtung. Luckmann zeigt dabei, dass religiöse Verhaltensweisen keineswegs verschwunden sind, aber Inhalt, Referenz und Repräsentation derselbigen einen massiven Wandel durchlaufen haben beziehungsweise neu besetzt wurden. Dass Religion beziehungsweise religiöse Verhaltensweisen nicht unmittelbar mit kirchlichen Institutionen identifiziert werden dürfen, ermöglicht es uns, Psychotherapie und Christentum aus dem Blickwinkel ihrer Funktionalität für das Individuum miteinander ins Gespräch zu bringen.

Hans Joas spricht sich mittels breiter Argumentation gegen die zum Stereotyp gewordenen Auffassung einer Säkularisierungsthese aus, die das Ende jeglicher Religion (in Westeuropa) prophezeit. Viel eher haben sich mit der (westlichen) Moderne die Bedingungen des Glaubens gewandelt und diesen in seiner kirchlichen beziehungsweise institutionellen Form zu einer Option unter anderen gemacht. Der Mensch hat ja das anthropologische Grundkonstitutivum der Selbsttranszendenz nicht aufgegeben, aber

¹⁷ Beindruckend hierzu das Statement des evangelischen Theologen Jürgen Ziemer: „Die Kirche der Zukunft kann ich mir nur als eine Kirche der Seelsorge vorstellen. Seelsorge wird jedenfalls zu ihren Basisaufgaben gehören. An ihrer Erfüllung oder Nichterfüllung wird sich für mich, menschlich gesprochen, das Schicksal der Kirche entscheiden.“ (Jürgen Ziemer, Podiumsdiskussion: Seelsorge – und ihre Bedeutung für die Zukunft, in: *Christoph Schneider-Harpprecht* [Hg.], Zukunftsperspektiven für Seelsorge und Beratung, Neukirchen 2000, 129.)

er sieht dieses in einer Gegenwart, die ein gewaltiges Repertoire an Handlungsmöglichkeiten offeriert, vor unzählige Wahlmöglichkeiten gestellt. Joas ermöglicht es uns somit überhaupt erst, psychotherapeutische und christliche Anthropologie unter dem Aspekt der Option zu betrachten und diese im Modus eines Vergleiches auf Augenhöhe zu bringen.

Franz-Xaver Kaufmann verweist ebenfalls auf den Umstand, dass Religion und Modernität keineswegs als Antipoden zu verstehen sind. Auch er erweitert den Begriff der Religion und erklärt selbige als Spitze einer Bedeutungs- bzw. Werthierarchie, welche allerdings in der individualisierten Moderne nicht mehr kollektiv geteilt wird. Kaufmann fokussiert dafür auf die schon von Joas erwähnte Tatsache, dass das zeitgenössische Individuum mit einer Unzahl an Wertoptionen konfrontiert wird und damit in eine Unübersichtlichkeit gerät, die eine nahezu solipsistisch anmutende Sakralisierung des Selbst fördert. Mittels einer Analyse von solch pluri-, mono- und selbstreferenziellen Deutesystemen bearbeitet Kaufmann den säkularisierungstheoretisch oftmals mitbehaupteten Gottesverlust der Moderne sowie die gegenwärtigen Schwierigkeiten klassisch kirchlicher Sinnangebote und zeigt, warum die Moderne diesbezüglich funktionale Äquivalente – etwa die Psychotherapie – produziert. Und dass solche funktionalen Äquivalente in Bezug auf das Christentum nicht als Konkurrenz, sondern als aufschlussreiche Dialogpartner betrachtet werden müssen, macht diesen Soziologen für unsere Arbeit besonders relevant.

1.2 Thomas Luckmann: Transzendenz und Individualisierung

Der im heutigen Slowenien geborene Soziologe Thomas Luckmann (1927-2016) verfasste 1966 gemeinsam mit Peter Ludwig Berger (1929-2017) ein Werk mit dem bezeichnenden Titel „Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit“¹⁸. Mit diesem Titel wird die These aufgestellt, dass die soziale Welt (oder die gesellschaftliche Ordnung) des Menschen in ihrer Verfassung intersubjektiv zwar als objektive erscheint, aber darin trotz allem keine notwendig so seiende und somit vom diesem lediglich rezipierbare Gegebenheit darstellt. Der Mensch und die Gesellschaft stehen in einem dialektischen Verhältnis, weshalb der Lauf der menschlichen Geschichte nicht als unumgänglicher, denn vielmehr als ein kontingenter Prozess verstanden werden muss. Es ist kein epistemologisches Novum, dass der Mensch die ihn umgebende Wirklichkeit nicht 1:1 erfassen und unmittelbar in sich aufnehmen kann. Das Subjekt erbringt also immer schon eine die Wirklichkeit mitkonstituierende Leistung und verharret nicht in der passiven Rolle des schlicht auf Seiendes Reagierenden. Diese soziologischen Überlegungen sind für uns an dieser Stelle deshalb relevant, weil sie auf jenes hinweisen, wo sich zeitgenössische Theologien und die Psychotherapie in unseren weiteren Ausführungen berühren werden: In der verstärkten Betonung von Intersubjektivität als wesentliches Element einer vordergründig als objektiv rezipierten Wirklichkeit.

1.2.1 Der Sozialkonstruktivismus

Der Sozialkonstruktivismus, wie ihn nun Luckmann und Berger mit ihrem Werk nachhaltig definieren, will entgegen dem radikalen Konstruktivismus keine fundamentale Erkenntnistheorie sein, aber er zielt auf ein Verständnis von Wirklichkeit ab, welches mit der Dialektik von Mensch und Wirklichkeit ernst macht, sich dabei jedoch keineswegs als radikale Opposition zu den realistischen Spielarten von Erkenntnis versteht. Es geht dem Sozialkonstruktivismus nicht darum, in anti-empirischer Manier die Existenz von Tatsachen zu leugnen, sondern dass der Ort von Erkenntnis die soziale Beziehung zwischen Subjekten (Intersubjektivität) ist. Deswegen ereignet sich die zuvor erwähnte Dialektik von Mensch und Wirklichkeit auch nicht zwischen Subjekt und Ob-

¹⁸ Peter L. Berger/Thomas Luckmann, Die soziale Konstruktion der Wirklichkeit, Frankfurt a. M. ²⁵1980.

jekt, sondern zwischen Subjekt und den intersubjektiv, also sozial konstruierten Deutungen dieser Welt. Unter sozialen Konstrukten versteht man näherhin einen intersubjektiven Wissensvorrat, welcher sich aus solch etablierten und folglich institutionalisierten Auffassungen (Handlungsmuster, Normen, Alltagspraxen, Gesetze, Werte, Moralcodizes etc.) zusammensetzt und dabei eine objektive Verbindlichkeit (Wissen) erlangt, in die Individuen hineingeboren und sozialisiert werden. Wissenschaftstheoretisch formuliert: Freilich existieren für den Sozialkonstruktivismus empirische Resultate, aber selbige sind nie kontextunabhängig. Und genau auf diese vorwissenschaftliche, kontextuell geprägte wie darin alltägliche Lebenspraxis zielen Berger und Luckmann ab. Denn jede Wahrnehmung impliziert eben immer schon auch sozial objektiviertes Vorwissen, weshalb es so etwas wie eine neutrale und erratisch zu denkende Tatsache schlicht nicht geben kann.¹⁹ Der Sozialkonstruktivismus zeigt also, dass Bedeutungen und Wissensvorräte im Grunde Ergebnisse „sozialer Aushandlungs- und Vermittlungsprozesse“²⁰ sind und damit eine Einsicht in die Dialektik von objektiviertem Wissen und gesellschaftlicher Handlungspraxis (Kultur) von fundamentaler Relevanz ist. Besagte Vermittlungsprozesse erfolgen vorzüglich durch das Medium Sprache, welche an sich nun wiederum „kein Instrument der Abbildung von Wirklichkeit [ist]“²¹, sondern performativ wirklichkeitskonstituierend ist. Damit ist auch klar, dass soziologische Untersuchungen jener Konstrukte und die daraus resultierenden Deutungen ebenso nur Konstruktionen sein können. Deswegen bedarf es nun einer wissenschaftlich fundierten Methode, die sich von der positivistischen Haltung befreit hat, Welt und Wirklichkeit deutungsfrei abbilden zu können. Exakt hier schließen Berger und Luckmann an die „Verstehende Soziologie“ Max Webers an, welche im Folgenden kurz angesprochen wird, da ihr epistemologisches Verständnis hinsichtlich des Zusammenspiels von Subjekt und Wirklichkeit für unsere Konfrontation von religiöser und psychotherapeutischer Welt- und Daseinsdeutung ein wesentliches Medium darstellt.

¹⁹ Vgl.: *Olaf Kühne*, Landschaftstheorie und Landschaftspraxis. Eine Einführung aus sozialkonstruktivistischer Perspektive, Berlin 2012, 18-19.

²⁰ Ebd., 20.

²¹ Ebd., 23.

1.2.2 Exkurs: Verstehende Soziologie

1.2.2.1 Sinn

Wenn der Sozialkonstruktivismus nun aufzeigt, dass jedwede Form von Erkenntnis immer schon durch soziale Beziehungen geprägt ist, so muss dies auch für die Wahrnehmung von Sinn gelten. Für Max Weber (1864-1920) stellt die jeweilige gesellschaftliche Praxis (Kultur) „ein[en] vom Standpunkt des Menschen aus mit Sinn und Bedeutung bedachte[n] endliche[n] Ausschnitt aus der sinnlosen Unendlichkeit des Weltgeschehens [...]“²² dar. Für Weber, der die Soziologie als eine das soziale Handeln deutende und darin verstehende Wissenschaft definiert²³, wird dieses empirisch nicht fassbare Phänomen „Sinn“ nun also zum zentralen Forschungsobjekt seiner Theorie.

Weber definiert Handeln als einen Vorgang, welcher mit einem subjektiven Sinn assoziiert ist. Dieser subjektive Sinn ist nicht mittels Kategorien einer objektiven Richtigkeit oder moralischen Redlichkeit zu erfassen, sondern tatsächlich als individuelles Bedeutungs- und Plausibilitätskonstrukt zu verstehen.²⁴ Der Sinnbegriff ist somit bei Weber wertneutral und nicht normativ zu verstehen. Anders formuliert: Eine moralisch verwerfliche Tat (etwa Körperverletzung) kann für das Subjekt sehr wohl sinnvoll sein. Im Vergleich zum *Handeln* erfährt hingegen das *soziale Handeln* seine Sinnhaftigkeit durch die Bezugnahme auf das Verhalten anderer, die nun zum wichtigen Orientierungsmaßstab für das Handeln des Einzelnen werden.²⁵ Für Weber ist es die vornehmliche Aufgabe der Soziologie, die „Wirklichkeit und Wirksamkeit von ‚Sinn‘ und ‚Bedeutung‘ zu erforschen“²⁶. Es ist allerdings der *subjektive* Sinn von Handlungen, welcher zum primären Forschungsobjekt wird, „[d]a nur Individuen Träger von sinnhaft orientiertem Handeln sein können [...]“²⁷. Entscheidend ist hier sicherlich, dass auch das soziale Handeln mit der Gegebenheit einer subjektiven Sinnzuschreibung imprägniert sein muss, wobei soziales Handeln eben nicht a priori mit solidarischem Handeln gleichge-

²² Dirk Kaesler, Max Weber, München 2011, 64.

²³ Max Weber, Soziologische Grundbegriffe, Tübingen 1984, 19.

²⁴ Ebd., 19.

²⁵ Ebd., 19.

²⁶ Kaesler, Weber, 78.

²⁷ Julius Morel/Tamás Meleghy/Heinz-Jürgen Niedenzu/Eva Bauer, Soziologische Theorie. Abriss der Ansätze ihrer Hauptvertreter, München 2007, 22.

setzt werden darf (auch Krieg ist soziales Handeln²⁸). Um nun also die sozialen Handlungsweisen von Kollektiven erklären zu können, müssen deswegen zuerst die individuellen Verhaltensweisen und dabei vorzüglich die Handlungsmotive²⁹ erforscht werden, was wiederum objektiv nicht durchführbar ist. Deswegen veranschlagt Weber für eine diesbezügliche Analyse den Modus des Verstehens und unterscheidet dabei „das aktuelle Verstehen des gemeinten Sinns einer Handlung“³⁰ (eine Person, welche zornig die Türe öffnet, um durch diese den Raum zu verlassen) vom erklärenden Verstehen, das sich mit der zugrundeliegenden Motivation einer Handlung beschäftigt (der Grund, warum die Person zornig den Raum verlässt). Das Verstehen solcher Sinnimplikationen einer Handlung bedeutet für Weber zugleich auch ein Erklären des tatsächlich Geschehenden. Freilich gibt es für Weber auch nicht-sinnhaftes Verhalten; etwa dann, wenn wir es mit rein reaktiven Verhaltensweisen zu tun haben.³¹ Darauf kann die Soziologie insofern nicht zugreifen, weil diese Handlungen außerhalb des rationalen Bezugsrahmens liegen. Rationalität bedeutet, dass die Handlung inklusive ihrer Zuschreibung von Sinn immer auch schon die Konsequenz beziehungsweise den Zweck dieses Handelns im Blick hat.³² Und sobald Handlungen mit subjektiv gemeintem Sinn fermentiert sind, kann die Soziologie mittels der Methode des Verstehens darauf zugreifen.³³

An dieser Stelle ist für uns entscheidend, dass Weber mit der metaphysischen Tradition des Glaubens an eine Verifikationsmöglichkeit objektiv gültigen Sinns bricht und damit die Auffassung kritisiert, dass Sachverhalten eine vom Individuum unabhängige Bedeutung zukäme. Für Luckmann und Berger wird dann – wie zuvor erwähnt – folglich die Frage evident, wie sich in einer Gesellschaft nun die Transformation eines subjektiv gemeinten Sinns hin zur objektiven Faktizität vollziehen kann. Entscheidend wird

²⁸ Vgl. *Max Weber*, *Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriss der Verstehenden Soziologie*, Tübingen 1922, 11f.

²⁹ Weber arbeitet hier vier abstrakt konstruierte(!) Idealtypen sozialen Handelns heraus: zweckrationales, wertrationales, affektuelles und traditionales Handeln. Diese Idealtypen sind keine Realtypen, sondern als ebenfalls Entwicklungsprozessen unterliegende Zugangskriterien zur objektiv nicht fassbaren Wirklichkeit zu verstehen. (Vgl. *Michael Bayer/Gabriele Mordt*, *Einführung in das Werk Max Webers*, Wiesbaden 2008, 41.)

³⁰ *Weber*, *Grundbegriffe*, 24.

³¹ Ein Aspekt, der uns speziell in der Auseinandersetzung mit der Psychotherapie beschäftigen wird.

³² Vgl. *Markus Wachowski*, *Rationale Schiiten. Ismailitische Weltansichten nach einer postkolonialen Lektüre von Max Webers Rationalismusbegriff*, Berlin-Boston 2012, 41.

³³ Es sei an dieser Stelle angemerkt, dass im Modus des Verstehens die Betitelung eines Handelns mit dem Prädikat „sinnvoll“ eher für den Beobachter einer Handlung von Relevanz ist, da Motivationen größtenteils unbewusst virulent werden. Da der Beobachter natürlich auch Irrtümern unterliegen kann, bleibt das Verstehen stets vorläufig und kann seine heuristische Funktion nur dann etablieren, wenn empirisch festgestellte Regelmäßigkeiten mittels Verstandem lückenlos erklärt werden können.

dabei die sozialkonstruktivistische These, „dass der Sinn (die Bedeutungszuschreibung) nicht [...] solipsistisch durch das Individuum konstruiert wird, sondern intersubjektiv und durch die Gesellschaft hergestellt wird.“³⁴

1.2.2.2 Zentrale Charakteristika der Verstehenden Soziologie

Bevor wir uns im nächsten Punkt ausführlich mit dem Aspekt der Religion befassen, sollen an dieser Stelle anhand der Ausführungen von Horst Jürgen Helle (*1934) die Besonderheiten des verstehenden Ansatzes in der Soziologie noch einmal zusammengefasst sein.³⁵

Grundlegendes Axiom der Verstehenden Soziologie ist die bereits erwähnte Unmöglichkeit einer unmittelbaren Erkenntnis der Wirklichkeit. Da der Mensch mit einer unmittelbaren Wahrnehmung sämtlicher ihm begegnenden Einzelheiten (dazu gehört auch er selbst) überfordert wäre, ist jede Erkenntnis a priori sozial präferierten beziehungsweise etablierten Ordnungskriterien (Typisierungen) unterworfen. Somit wird ein gänzlich autarker Denkvorgang als unmöglich angesehen. Da nun aber verschiedene Gesellschaften gewisse Aspekte von Wirklichkeit präferieren und damit etablieren beziehungsweise unterschiedliche Wissensvorräte generieren, kann selbigen keine universelle und unverlierbare Gültigkeit zugesprochen werden.

Ein sich daraus ergebendes weiteres Charakteristikum der verstehenden Soziologie ist der Standpunkt, dass dem Subjekt die zentrale Bedeutung für die Konstitution von Wirklichkeit zugestanden wird. „[E]s gibt keine direkte Möglichkeit, Wirklichkeit zu erfahren. Objekte werden nur über die Zuschreibung von Bedeutungen handlungsrelevant, unabhängig davon, ob diese Bedeutungen angemessen sind oder von anderen ohne weiteres geteilt werden können.“³⁶

Die verstehende Theorie kann somit auch für sich selbst nicht beanspruchen, ihre zu untersuchenden Gegenstände verzerrungsfrei abzubilden. Da sie selbst Konstrukte (2. Ordnung) produziert, muss ihre Relevanz an ihrer heuristischen Leistung gemessen

³⁴ Swaran Sandhu, Public Relations und Legitimität. Der Beitrag des organisationalen Neo-Institutionalismus für die PR-Forschung, Wiesbaden 2012, 23.

³⁵ Vgl. Horst Helle, Verstehende Soziologie, München-Wien 1999, 2-8.

³⁶ Axel Groenemeyer, Wertideen und Wertbezüge einer Soziologie sozialer Probleme. Zur epistemologischen und methodologischen Basis einer Soziologie sozialer Probleme, in: Soziale Probleme, 7. Jg., Heft 2, 75.

werden. Also daran, ob sie in der Lage ist, andernfalls verborgen bleibende Erkenntnisse zu liefern.³⁷ Das wiederum bedeutet, dass die Verstehende Soziologie es als eine Verpflichtung betrachtet, die innere Disposition des forschenden Subjektes zugunsten eines vermeintlichen Objektivitätsanspruches nicht methodisch auszublenden, sondern vielmehr zum integralen Bestandteil wissenschaftlicher Prozedere zu erheben. Anders formuliert: Forschungsergebnisse können nicht unabhängig von der sie erhebenden Person gesehen werden, da jeder Wissenschaftler mit einem seine Erkenntnis leitenden Interesse an seine Arbeit geht.³⁸ Und dieses Interesse muss für die Verstehende Soziologie reflektiert und offengelegt werden. Ein weiterer zentraler methodischer Aspekt der Verstehenden Soziologie ist die Präferenz von Ergebnissen, welche deren Validität an der Fähigkeit bemisst, Menschen in ihrem Handeln beziehungsweise in ihrem Umgang mit der Wirklichkeit effizient und nachhaltig zu unterstützen. Damit steht bei Ergebnissen nicht die Kompatibilität mit mathematisch oder physikalisch evaluierbaren Gesetzmäßigkeiten, sondern die „Bewährung der jeweiligen Einsicht in menschliche[s] Handeln“³⁹ im Vordergrund.

Ein letztes Definitionsmerkmal der Verstehenden Soziologie ist ihr spezifisches Verständnis des Zusammenspiels von Inhalt und Form. Sich auf den US-Soziologen Erving Goffman beziehend, betitelt Helle diesen Umstand als „framing“⁴⁰, was bedeutet, dass die in der *einen* Welt erlebten Inhalte vom Wahrnehmenden stets in eine spezifische Form gebracht werden. Goffman betont, dass Situationen an sich nicht sinnvoll sind, sondern erst nach durch einen emotional wie normativ (also sozial) geprägten subjek-

³⁷ Vgl. Helle, *Verstehende Soziologie*, 5.

³⁸ Siehe dazu: Jürgen Habermas, *Erkenntnis und Interesse*. Mit einem neuen Nachwort, Frankfurt a. M. 1973. Habermas stimmt hier der bereits von Nietzsche getätigten Aussage zu, dass es keine von Interessen unabhängige Erkenntnis gibt. Die jeweiligen Interessen entspringen aber wiederum der jeweiligen alltäglichen Lebenswelt (Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*. Band 2: *Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*, Frankfurt a. M.: 1995, 182ff.), in die ein forschendes Subjekt eingebettet ist. Unter Lebenswelt versteht Habermas den jede Deutung diffundierenden „Hintergrund eines kulturell eingespielten Vorverständnisses“ (Anzenbacher, *Einführung*, 244.), welchen er auch als „Interpretationsressource“ (Jürgen Habermas, *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt a. M. 1984, 591.) bezeichnet. Habermas fragt nun diesbezüglich an, „[m]it welchem Recht [...] eigentlich sowohl in Wissenschaft wie im Alltag der Anspruch objektiver Gültigkeit von Urteilen erhoben [wird]?“ (Detlef Horster, Jürgen Habermas. *Eine Einführung*, Darmstadt 2010, 19.) Er mahnt damit die Wissenschaften zu einer kritischen Selbst- und Methodenreflexion, welche er übrigens einzig in der Psychoanalyse verwirklicht sieht. Für Habermas ist es somit naheliegend, dass sich Erkenntnistheorie im Grunde nur als Gesellschaftstheorie vollziehen lässt.

³⁹ Helle, *Verstehende Soziologie* 6.

⁴⁰ Ebd., 7. (Vgl. Erving Goffman, *Rahmenanalyse*. Ein Versuch über die Organisation von Alltagserfahrungen, Frankfurt a. M. 1980.)

tiven Deutungsrahmen wirklichkeitsfähig und performativ relevant werden.⁴¹ Freilich gibt es individuelle Deutungen von Situationen, aber diese bleiben letztlich trotzdem in die sozial kommunizierten Vorstellungssysteme einer Gemeinschaft eingebettet. Simmel wird als eines dieser großen wirklichkeitskonstruierenden framing-Systeme neben Wissenschaft und Kunst (aber interessanterweise auch Realität) die Religion anführen. An dieser Stelle schließt der Exkurs mit dem Hinweis, dass die (geschichtlich und sozial immer schon geprägte) Deutung beziehungsweise das Verstehen von Dasein(skonstitutiva) und Erlebtem sowohl auf Seiten der Psychotherapie als auch der Religion entscheidende Handlungen darstellen. Beiderseits ist aber die Erkenntnis entscheidend, dass den dabei verwendeten Begrifflichkeiten keine ontologisch verstandene Objektivität innewohnt, sondern diese als „vergleichsweise hochstufige Interpretationskonstrukte subjektiven Erlebens fungieren“⁴². Auch wenn dies nicht plakativ in den Vordergrund gestellt wird, offerieren psychotherapeutische und religiöse Symbole immer auch einen formalen Rahmen, der eine Reflexion und die sich daraus ergebende Narration des Selbst strukturiert und das Verhältnis zu diesem Selbst konsolidiert.

⁴¹ Goffman bezieht sich hier auf das sogenannte Thomas-Theorem (William Isaac Thomas, 1863-1947): „If men defines situations as real, they are real in their consequences.“ (*William I. Thomas/Dorothy S. Thomas, The Child in America. Behaviour Problems and Programs*, New York 1928, 592.) Das Theorem bezieht sich nicht unmittelbar auf den framing-Prozess; stellt aber fest, dass (wie auch immer geartet) Situationsdefinitionen reale Handlungskonsequenzen zur Folge haben. Baruch Spinoza wird diesen Gedanken präformulieren, indem er im Hinblick auf die Gottesvorstellung betont, dass Gott an sich nicht erkennbar sei und das jeweilige Gottesbild seinen Anknüpfungspunkt in der irdischen Realität des sich Vorstellenden findet. Allerdings produziert die Bezugnahme auf diese Vorstellung eine empirisch durchaus evaluierbare wie reale Performanz (Vgl. *Helle, Verstehende Soziologie*, 13.). „Es geht William I. und Dorothy S. Thomas in erster Linie um die wichtige und richtige Feststellung, dass im *Moment* des Handelns *nur* die *subjektiven*, jeweils *real* vorliegenden, wenngleich oft ganz und gar falschen, Vorstellungen der Akteure bedeutsam sind – und daß dieses Handeln dann auch reale Folgen hat.“ (*Hartmut Esser, Soziologie. Spezielle Grundlagen. Band 1: Situationslogik und Handeln*, Frankfurt a. M. 1999, 63.) Diese Aspekte des framings sowie der performativen Relevanz subjektiver Vorstellungen sind übrigens m.E. bereits bei Thomas von Aquin angedeutet, wenn er behauptet, dass die syllogistisch arbeitende Conscientia (Situationsgewissen) auch dann bindet, wenn man irrtümlicherweise glaubt(!), das Richtige zu tun. Im Sinne des framings wären hier die geglaubten Gebote als der Inhalt und die subjektiv gedeutete Ausführung als die Form zu verstehen. (Vgl. *Thomas von Aquin, Über die Wahrheit. Quaestiones disputatae de veritate*. In der Übersetzung von Edith Stein, Wiesbaden 2013, q. 17, a. 2-4.)

⁴² *Ulrich Barth, Kritischer Religionsdiskurs*, Tübingen 2014, 466.

1.2.3 Die unsichtbare Religion

Thomas Luckmann verfasst 1967 einen für die Religionssoziologie wegweisenden Essay, dessen Titel – „The Invisible Religion“ – zwar Programm ist, aber im Werk selbst nicht vorkommt. Luckmann beschreitet in diesem Werk den Versuch einer Reformulierung des Religionsbegriffes an sich und vermeidet dabei bewusst die Auseinandersetzung mit explizit kulturellen oder geschichtlichen Prägungen des Religiösen. Dies gelingt ihm, indem er mittels des Transzendenzbegriffes sowie des Phänomens einer Reziprozität von Individuum und Gesellschaft die Religiosität als basale anthropologische Disposition einzuführen versucht.

Allerdings markiert Luckmann die eigentliche und zunächst recht unreligiös klingende Problemstellung seines Werkes gleich im ersten Satz des Vorwortes, wo er nämlich „[d]ie Eigenständigkeit der Lebensführung [als] eines der Hauptprobleme der Gegenwart“⁴³ anführt. Und dies deswegen, weil die komplexer strukturierte Moderne mit ihrer progressiven Organisationsmatrix zunehmend Lebensbereiche okkupiert, die ursprünglich der freien Gestaltung des Individuums oblagen. Darum geht es Luckmann – um die Beschaffenheit gesellschaftlich geprägter Möglichkeitsbedingungen der Individualisierung alltäglichen Daseins in einer Zeit, die da Moderne genannt wird. Und er wehrt sich dabei vehement gegen die weit verbreitete Meinung, dass „das moderne Leben [...] im Kern areligiös [sei].“⁴⁴ Deswegen wollen wir nun in diesem Punkt der Arbeit den für uns zentralen Religionsbegriff Luckmanns erörtern, um zu verstehen, wieso diese Soziologie gerade zu dem Schluss kommen kann, „dass das Problem der individuellen Daseinsführung in der modernen Gesellschaft ein ‚religiöses‘ Problem ist“⁴⁵. Das Ergebnis wird dann insofern von großer Bedeutung sein, da uns der Luckmann'sche Religionsbegriff als ein Brückenpfeiler für unsere Zusammenschau von theologischer und psychotherapeutischer Anthropologie dienen kann, indem er uns darauf hinweist, dass religiöses Verhalten beziehungsweise eine religiöse Welt- und Daseinsdeutung keineswegs ein exklusives Moment klassisch theistischer Religionsgemeinschaften beziehungsweise Konfessionen darstellt.

⁴³ Thomas Luckmann, *Die unsichtbare Religion*, Frankfurt a. M. 1991, 45.

⁴⁴ Ebd., 164.

⁴⁵ Ebd., 49.

1.2.3.1 Luckmanns Kritik des soziologischen Bedenkens von Religion – Die Säkularisierungsthese

Für Luckmann hatte die neuere Religionssoziologie in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts das Traditionsband zu Denkern wie etwa Weber durchschnitten. Der Gegenstand der „Religion“ wurde zunehmend von einer allgemeinen Sozial- und der damit einhergehenden Individuationstheorie isoliert. Dies hatte entscheidende Folgen, denn im Hinblick auf das Phänomen „Religion“ galt nun nicht mehr die Gesellschaft als solche, sondern die kirchlichen Institutionen als Referenzobjekt eines prognostischen Nachdenkens über die Plausibilität religiösen Glaubens. Zusammengefasst ausgedrückt heißt dies, dass die Religionssoziologie eine Transformation hin zur Kirchensoziologie erfuhr.⁴⁶ Erst dieser Wandel konnte den Boden für eine Annahme generieren, die davon ausging, dass eine in der Moderne diagnostizierbar nachlassende Partizipation an der kirchlich verfassten Religion mit einem Schwinden von Religion (und folglich Religiosität) per se gleichzusetzen sei. Diese Annahme wurde im klassischen Sinne als „Säkularisierungsthese“ nachhaltig bekannt und wird uns weiter unten noch näher beschäftigen.⁴⁷

Für Luckmann ist es nun aber explizit diese unwissenschaftliche „Gleichsetzung von Religion und Kirche“⁴⁸, welche logischerweise eine Perspektive evoziert, aus der Religion gegenwärtig nur noch als ein „im Sterben“ begriffenes Phänomen deklariert werden kann. Anders ausgedrückt „kommt man schnell zu dem Schluss, dass die moderne Gesellschaft unreligiös sei.“⁴⁹ Deswegen betont Luckmann die Wichtigkeit einer differenzierteren Sichtweise auf Religion, welche objektive aber ebenso subjektive Dimensionen integriert. Freilich lassen sich etwa Gottesdienstbesuche oder die Inanspruchnahme kirchlicher Rituale empirisch evaluieren und in objektive Aussagen fassen. Aber der wissenschaftliche Fauxpas liegt dort, dass diese Zahlen keinen unmittelbaren Rückschluss auf die Präsenz religiöser Deutungsprozesse erlauben. Ignoriert man diesen Umstand, unterliegt man zwei Fehlschlüssen: 1) Religiosität per se mit ihrer kirchlichen

⁴⁶ Vgl. *Martin Laube*, *Theologie und neuzeitliches Christentum. Studien zu Genese und Profil der Christentumstheorie* Trutz Rendtorffs, Tübingen 2006, 32-33.

⁴⁷ Siehe Punkt 1.3.2 ff.

⁴⁸ *Luckmann*, *Die unsichtbare Religion*, 55.

⁴⁹ Ebd., 56.

Erscheinungsform und 2) die Moderne mit wachsender Areligiosität gleichzusetzen. Ein erstes Fazit Luckmanns ist somit für diese Arbeit und ihrer Frage nach Umkodierungen von als religiös zu bezeichnenden Inhalten zentral: „Nimmt die Religionssoziologie [...] an, dass Kirche und Religion dasselbe seien [...], hat [sie] die Frage im voraus entschieden, ob in der modernen Gesellschaft andere sozial objektivierte Sinnstrukturen als die der traditionellen institutionalisierten religiösen Dogmen die Funktion der Integration alltäglicher Routinen und der Legitimation ihrer Krisen erfüllen.“⁵⁰

1.2.3.2 Die Dialektik institutioneller Spezialisierung

Luckmann merkt an, dass die Kirchen selbst vermutlich am wenigsten die Ineinssetzung von Kirche und Religion bedauern, aber möglicherweise genau diese Gegebenheit eine Problemquelle für das Schwinden kirchlich orientierter Glaubenspraxis darstellt. Die von der kirchlichen Religion aufgegriffenen und etablierten Werte waren ursprünglich keineswegs nur von binneninstitutioneller, sondern vielmehr von allgemeiner Relevanz, indem es sich dabei um jene Werte handelt, die den Menschen per se mit Konnotationen des wie auch immer gearteten Besonderen versehen. Diese Werte, welche quasi dem Einzelnen eine letzte Bedeutung zuschrieben, überdachten die jeweils für die verschiedensten Gesellschaftssituationen geltenden Handlungsorientierungen, weil sie mit ihren Zuschreibungen eben zuallererst beim Individuum als Basis und Träger solcher Gesellschaftsbereiche ansetzten. Derartigen überinstitutionellen Wert- und Sinnzuschreibungen kann nun aber nur solange eine institutionsüberschreitende performative Gestaltungskraft innewohnen, solange sich einerseits verschiedene Bereiche gesellschaftlicher Alltagspraxis nicht abkoppeln, dabei hermetisch verschließen und diffundierungsresistent werden und andererseits die kirchliche Institution, insofern sie als Repräsentant solcher Werte agiert, selbst genau diesen Prozess vermeidet. Passiert Letzteres aber, kann es zu einer Selbstetablierung der Kirche als offizieller Repräsentant letzter Werte, damit zu einer Dichotomisierung beziehungsweise zunehmenden Unvermittelbarkeit von kirchlicher und (teil-)gesellschaftlicher(n) Wirklichkeit(en) kommen. Auf das Eintreten genau dieses Umstandes weist Luckmann hin, indem er

⁵⁰ Ebd., 61.

formuliert, dass nun gerade die „Geschichte der westlichen Zivilisation von einer ständigen Ausbreitung der institutionellen Spezialisierung der Religion [geprägt ist].“⁵¹ In abendländischen Entwicklungsprozessen wie der „Cluniazenser Reform“⁵², dem „Wormser Konkordat“⁵³ oder dem Laizismus kristallisiert sich diese den Okzident prägende Spannung von Religion und Welt inklusive der funktionalen Ausdifferenzierung von Gesellschaft zunehmend heraus. Mit Luckmann können wir solche Ereignisse folgendermaßen prägnant zusammenfassen: „Die Kirche wurde zu einer Institution unter anderen Institutionen.“⁵⁴

Wenn nun aber die Kirche eine spezialisierte Institution unter anderen darstellt und dabei den Anspruch erhebt, offizieller Repräsentant universal letztgültiger Werte zu sein, so evoziert dieser Anspruch aus systemimmanenten Gründen jene im Folgenden kurz anzusprechenden Probleme.

1) Die Architekten eines „offizielle[n] Modell[s]“⁵⁵ von Religion sind theologische Experten, welche im Rahmen ihrer Erkenntnispräferenzen Spezial- und Sonderwissen generieren, womit unmittelbar die Entwicklung verschiedener Fachbereiche einhergeht (Moraltheologie, Dogmatik, Fundamentaltheologie, ...). Das offizielle Modell gliedert sich also selbst in Ausschnitte, welche vom (theologisch nicht spezialisierten) Subjekt auch als solche rezipiert werden. Damit verbunden ist die Wahrscheinlichkeit, diese verschiedenen Fragmente nicht mehr als Ganzes wahrnehmen zu können und damit des Sinnzusammenhangs kirchlicher Religiosität sowie des damit verbundenen Plausibilitätsanspruches (a priori) verlustig zu gehen.⁵⁶

2) Die damit verbundene Schwierigkeit oder Gefahr liegt folglich in einer zunehmenden Inkongruenz von offiziellem Modell und gesellschaftlicher Realität. Wenn die institutionelle Religion nun mit komplexen „Verhaltensnormen und Glaubensüberzeugun-

⁵¹ Ebd., 134.

⁵² Vgl. *Franz-Xaver Kaufmann*, *Kirchenkrise. Wie überlebt das Christentum?* Freiburg-Basel-Wien 42011, 61f.

⁵³ Vgl. ebd., 63f

⁵⁴ *Luckmann*, *Die unsichtbare Religion*, 136.

⁵⁵ Ebd., 113.

⁵⁶ Der diesbezüglich klassische Fall wäre der in seiner Biographie lediglich mit dem liturgischen Ritual konfrontierte Jugendliche, welcher diesen Ausschnitt kirchlicher Religiosität mit dem Ganzen des christlichen Deutemodells von Wirklichkeit verwechselt (oder verwechseln muss) und seine individuellen Sinnpräferenzen in keiner Weise mit der liturgisch inszenierten Codierung gelingenden Daseins in Übereinstimmung bringen kann.

gen“⁵⁷ an das Subjekt herantritt, so kann dieser Anspruch entweder verweigert oder aber mit der bloßen Erfüllung einer situativ zu verrichtenden Rolle beantwortet werden. Anders formuliert: Das Gefäß (die Norm) wird akzeptiert, aber nicht mehr persönlich gefüllt. Nochmals anders formuliert: Zu Allerseelen auf den Friedhof, an Weihnachten und zu Ostern in die Kirche und sich dort zum dreieinen Gott zu bekennen ... dies wird vom Großteil (auch der mir als Lehrer bekannten Jugendlichen) lediglich aus formalen Gründen des Familienfriedens wegen verrichtet⁵⁸. „Anliegen ‚letzter‘ Bedeutung, wie sie im ‚offiziellen‘ Modell festgelegt sind, können im Prinzip in gewohnheitsmäßige und unzusammenhängende Erfüllungen oder Teilerfüllungen [...] spezifisch religiöser Pflichten umgewandelt werden, deren ‚heilige‘ Qualität nur mehr nominell gilt.“⁵⁹

3) Einen letzten wesentlichen Punkt sieht Luckmann in einem Kommunikationsdefizit von Laien und theologischen Fachexperten, da beide in der Hierarchisierung lebenswichtiger Fragen inklusive deren Beantwortung oft divergieren und damit die Dichotomisierung von offiziellem Modell und Lebensrealität vorangetrieben wird. Somit besteht die Gefahr, dass es das kirchliche Deutemodell zwar gut mit dem Menschen meint, aber eben genau diesen mit ihren institutionell etablierten und fixierten Ideen bezüglich dessen, was dem Menschen nun wahrhaftig gut tut, nur mehr scheinbar erreicht.

Die Pointe der Zusammenschau dieser drei für den Luckmann'schen Säkularisierungsbegriff zentralen Aspekte liegt nun dort, wo eine Übereinstimmung von einem institutionalisierten offiziellen Modell von Religion mit einer individuellen Religiosität (im Sinne eines subjektiven Systems letzter Bedeutungen) a priori ausgeschlossen ist. Denn die funktionale Ausdifferenzierung der Gesellschaft in verschiedene autarke Subsysteme verhindert ja gerade die Etablierung eines letzten gemeinsamen Nenners, der dann auch nicht mehr von einem einzigen Subsystem definiert werden kann. Die Dialektik der institutionellen Etablierung letzter Wert ist also dort zu finden, wo deren Anspruch auf Verbindlichkeit gerade aufgrund einer Spezialisierung nicht mehr universalisierbar

⁵⁷ Luckmann, Die unsichtbare Religion, 114.

⁵⁸ Oder aber, weil man im Chor singt oder spielt.

⁵⁹ Ebd., 115.

ist. Das Sinn- und Deuteangebot der Kirche ist somit eines unter vielen und stellt letztlich (nur mehr) eine mögliche Sozialform wie Perspektive auf jenes dar, was im folgenden Punkt als „Religion“ definiert werden will.⁶⁰

1.2.3.3 Das Phänomen der Religion und ihre anthropologischen Aprioris

Eines ist für Luckmann zentral: Religion ist nicht gleich Kirche beziehungsweise religiöse Institution. Viel eher sind letztere mögliche Formen von Religion. Damit ist die für Luckmann entscheidende Frage, welche „Realität [...] Religion als soziale Tatsache [hat], noch bevor sie institutionalisiert wird“⁶¹.

Weiter oben, im Abschnitt über den Sozialkonstruktivismus⁶², haben wir gesehen, wie Luckmann und Berger die These vertreten, dass Wirklichkeiten intersubjektiv konstruiert beziehungsweise objektiviert werden und damit jede Erkenntnis immer schon sozial diffundiert ist. Menschen werden dann in bereits etablierte Sinnsysteme hineingeboren und eignen sich die dem System immanenten Handlungs- und Deutungsorientierungen an. Hinsichtlich einer Betrachtung religiöser Sinnsysteme führt Luckmann nun

⁶⁰ An dieser Stelle ist für unsere Arbeit sicherlich der Umstand von Bedeutung, dass auch die Psychotherapie im Laufe des letzten Jahrhunderts einen Institutionalisierungs-, Spezialisierungs- und Ausdifferenzierungsprozess durchlaufen hat. In Österreich gibt es derzeit über zwanzig gesetzlich anerkannte Therapiemethoden, deren Ausübung seit dem Psychotherapiegesetz von 1990 nur nach erfolgreicher Absolvierung eines aufwändigen Curriculums bei einem zugelassenen Ausbildungsverein sowie der durch den im Gesundheitsministerium agierenden Psychotherapiebeirat getätigten Eintragung in die Psychotherapeutenliste möglich ist. Wenn sich nun allerdings jemand zum Besuch eines Psychotherapeuten entscheidet, steht in erster Linie nicht die Psychotherapie per se beziehungsweise die Aus- und Fortbildungsinstitution oder die Methode (und deren wissenschaftliche Fundierung) im Mittelpunkt, als vielmehr die Person des Therapeuten selbst. Der Therapeut sowie der Anfragende entscheiden dann gemeinsam, ob sie in eine therapeutische Beziehung treten können oder aber auch nicht. Der entscheidende Punkt ist hier jener, dass auch hinter der Psychotherapie ein institutionalisierter Organisationsprozess am Walten ist; dieser allerdings für das Individuum – etwa im Gegensatz zum prominenten Beispiel „Amtskirche“ – keine entscheidende (positive oder negative) Rolle spielt. Während es innerhalb der verschiedenen Richtungen einen regen (affirmativen wie auch entwertenden) methodischen wie anthropologischen Diskurs gibt, tritt dieser wenig bis gar nicht an die Öffentlichkeit. Wenn medial die Psychotherapie kommuniziert wird, dann primär von Dritten und vorzüglich über den zunehmenden Bedarf der selbigen.

Bezugnehmend auf den zuvor erwähnten Punkt 2 (S. 36) bei Luckmann, tritt auch der Psychotherapeut mit wissenschaftlich reflektierten Glaubensüberzeugungen und einem dem Prozess inhärenten normativen Anspruch an seinen Klienten (wie etwa Leben gelingen kann) heran, ohne diesen allerdings explizit transparent zu machen. Etwai- ges reaktives (und darin affirmatives oder verweigerndes) Rollenverhalten des Klienten kann dann zum impliziten oder auch expliziten Gegenstand des Austausches werden, weil in einem psychotherapeutischen Setting das Verhalten mittels einer Rolle eben nicht der Erfüllung eines institutionalisierten Rituals dient, sondern als Wegweiser zur Selbstklärung dienen kann. Dazu weiter unten. Für uns ist an dieser Stelle die Beobachtung interessant, dass der Vorhandenheit von Institutionen oder institutionalisierten Prozessen von Menschen eine unterschiedlich gewichtete Relevanz beigemessen wird.

⁶¹ Luckmann, Die unsichtbare Religion, 79.

⁶² S. 26f.

den Begriff der „symbolischen Universa“⁶³ ein. Hierbei handelt es sich um genau solche gesellschaftlich objektivierten Sinnsysteme, welche als Bindeglied von alltagsimmanenten und alltagstranszendenten Erfahrungen fungieren. Der Großteil der Sinnsysteme allerdings kommt ohne Transzendenzverwiesenheit aus und bleibt somit zuallererst einmal pragmatisch und alltagsorientiert.

Eine zentrale Eigenschaft dieser Sinnsysteme ist – wie ebenfalls weiter oben erwähnt – ihre Entstehung aus Objektivierungen, welche ihre Grundlage wiederum – wie bei Weber gesehen – in subjektiven Handlungen findet. Solche subjektiven Handlungen müssen, um überhaupt objektiviert zu werden, wiederum sinnvoll sein. Dies kann aber eben nur mittels dem gesellschaftlich zur Verfügung gestellten Deuteschema beurteilt werden, womit die Dialektik von Sinn und Deuteschema klar zum Ausdruck kommt. Sinnzuschreibung und zugrundeliegendes Deuteschema transzendieren dabei stets die jeweiligen Erfahrungssituationen, was insofern naheliegend ist, als dass sich diese über Generationen hinweg erst einrichten müssen und Korrekturen nur gemächlich erfolgen. So schreibt Luckmann, dass „ein vollkommen isolierter subjektiver Vorgang nicht vorstellbar ist, doch jede ablaufende Erfahrung [...] zumindest einen zeitlichen Horizont vergangener und vorentworfener Erfahrungen [hat].“⁶⁴ Dies ist insofern von Bedeutung, weil der Mensch sozusagen nicht in der Unmittelbarkeit seiner Erfahrung verhaftet bleibt, sondern damit seine biologische Natürlichkeit transzendiert, womit für Luckmann das Proprium des Personenbegriffs geklärt ist. Aber nicht nur das, denn diese personale Eigenschaft eines Transzendierens des unmittelbar Gegebenen hin auf eine gemeinsame Interpretation von Sinn identifiziert Luckmann als „grundlegend religiösen Vorgang“⁶⁵.

Dafür unterscheidet Luckmann zuvor drei Typen besagten Transzendierens⁶⁶, die er kleine, mittlere und große Transendenzen nennt. Diese unterscheiden sich letztlich in der Verhältnisbestimmung von Nicht-Erfahrenem zu Erfahrenem. Bei kleinen Transendenzen ist das (im Erfahrenen markierte) Nicht-Erfahrene grundsätzlich genau so

⁶³ Luckmann, *Die unsichtbare Religion*, 80. (In „Die gesellschaftliche Konstruktion von Wirklichkeit“ spricht Luckmann von „symbolischen Sinnwelten“.)

⁶⁴ Ebd., 82.

⁶⁵ Ebd., 87.

⁶⁶ Vgl. ebd., 168.

erfahrbar wie das momentan Erfahrene. Wenn mich eine Situation zum Beispiel an etwas erinnert, ich bewusst über Dinge nachsinne, ein Déjà-vu erlebe oder sehnlichst auf ein Ereignis warte, überschreite ich die momentan vorherrschende Situation und wechsele dabei die unmittelbar gegebene räumliche wie zeitliche Gegebenheit. Damit ist eine Grenze überschritten und das zuvor noch nicht Erfahrene drängt sich ins Zentrum der Wahrnehmung. Mittlere Transzendenzen verweisen ebenso auf eine Grenze, die allerdings nicht mehr überschritten werden kann. Denn das Nicht-Erfahrene kann nur mehr vermittelt und nicht mehr direkt rezipiert werden. Was das Gegenüber denkt oder fühlt, kann von einem selbst letztlich nur über den Versuch einer Deutung von Äußerlichkeiten oder sprachlichen Handlungen erschlossen werden. Ich überschreite mich im Versuch des Verstehens eines anderen quasi selbst und reflektiere damit implizit auf meine subjektiven Deutepräferenzen. So wie die kleine Transzendenz alltagsimmanent bleibt, so wird auch bei der mittleren Transzendenz das Nicht-Erfahrbare als der Alltagswirklichkeit zugehörig erfahren. Man wechselt hier zwar die Prioritäten der Bewusstseinsobjekte, aber nicht die Wirklichkeit, welcher selbige zugehörig sind. Zuletzt gibt es dann die sogenannten großen Transzendenzen, deren Erfahrung und Bewältigung Luckmann als religiösen Vorgang etabliert. Bei großen Transzendenzen bleibt das Nicht-Erfahrene eben nicht erfahrbar und somit nur dessen Echo, im Sinne eines Verweises, rezipierbar. Über diese Chiffren – welche auf eine „andere, außeralltägliche und als solche nicht erfahrbare Wirklichkeit“⁶⁷ verweisen und darin eine Grenze markieren – kommt man nicht hinaus. Als Beispiel nennt Luckmann den Schlaf, den Traum, die Halbwachheit oder die Extase. Hier stößt die Erfahrung an Wirklichkeitsbereiche, die nur teils bewusstseinsfähig, kaum bis nicht steuerbar sind und alltägliche Plausibilitätsstrukturen außer Kraft setzen. Die in den Alltag retour transportierten Fragmente solcher verweisenden Erfahrungen können nun in ihrer Bedeutung maximal subjektiv vermutet werden. Insofern aber „nur ein Mindestangebot an glaubwürdigen sozial vorkonstruierten Deutungsmöglichkeiten zur Verfügung steht“⁶⁸, kann es zu einer mit Wirklichkeitsanspruch versehenen Deutung des Widerfahrenen kommen. Und dieser Wirklichkeitsanspruch kann „nach der ‚Rückkehr‘ in den Alltag [den] Vorrang

⁶⁷ Ebd., 168.

⁶⁸ Ebd., 169.

[beibehalten]“⁶⁹, wobei dem als „Alltag“ markierten Wirklichkeitsbereich freilich das Primat nicht strittig gemacht werden kann. Für uns bleibt an dieser Stelle wichtig, dass es sozial kommunizierte Konstrukte zuallererst subjektiv erfahrener großer Transendenzen gibt, welche in sprachlich oder symbolisch etablierter Form einerseits subjektiv bewältigbar werden und andererseits klar zur Grenzziehung von ordentlichen und außerordentlichen Erfahrungen und damit zur Stabilisierung von Gesellschaften beitragen können.

Das Apriori religiösen Verhaltens liegt somit in der Transzendenzverwiesenheit des Menschen, welche letztlich über intersubjektive Objektivierungen subjektiver Erfahrungen überindividuelle Sinnsysteme produzieren, welche dann wiederum einen Einfluss auf die Art und Weise subjektiver Erfahrungen ausüben und dem Menschen dabei die Möglichkeit von Sinn und moralischer Bewertung ermöglichen. Religiöses Verhalten ist somit – und das ist wesentlich – eine anthropologische Grundkonstitution.

1.2.3.4 Weltansicht und Heiliger Kosmos

Der Mensch kann nicht umhin, in ein prädefiniertes sowie die Natürlichkeit seiner Biologie transzendierendes Sinnsystem hineingeboren zu werden. Die jeweilige Sozialisation als die Einpassung in ein solches Sinnsystem betitelt Luckmann – wie hoffentlich aus dem vorher Gesagten ersichtlich – als einen religiösen Vorgang. Die dem Individuum vorgegebene Gesellschaftsordnung und das ihr implizite Sinnzuschreibungssystem sind metaphysische Konstrukte, welche dem Individuum die nicht bewältigbare Herausforderung abnimmt, ein originäres autarkes Sinnkonstrukt zu kreieren. Die „subjektive[...] Aneignung des Sinnzusammenhangs, der einer [solchen] Ordnung nun inneohnt [...] nennen wir eine Weltansicht“⁷⁰. Wesentlich ist hierbei, dass nicht die Inhalte der Weltansicht als religiös zu verstehen ist, sondern die Weltansicht per se.⁷¹ Dies ist natürlich eine sehr ungenaue Definition von Religion, weshalb Luckmann die Genese einer spezifischen Form von Religion aus der universalen anthropologischen Struk-

⁶⁹ Ebd., 170.

⁷⁰ Ebd., 89.

⁷¹ Luckmann ergänzt diesbezüglich aber, dass ein spezieller Bereich innerhalb der Weltansicht sehr wohl „religiös“ genannt werden kann, insofern dieser Bereich die Weltansicht im Ganzen (z.B. symbolisch) repräsentiert oder sich auf diese bezieht.

tur der Weltansicht herausarbeitet. Dabei konzentriert er sich nun auf strukturhierarchische Momente innerhalb der Weltansicht.⁷²

Die basalste Ebene dieser Bedeutungshierarchie bilden etwa Typisierungen diverser in der Welt vorkommenden Dinge. Diesbezügliche Begriffe wie etwa „Blumen“ konstruieren zwar die Erfahrung mit, verleihen ihr aber kein wesentliches Mehr an Bedeutung. Auf der darauffolgenden höheren Ebene enthalten die Typisierungen etwa schon normative oder praxisrelevante Aspekte (Einer Dame beim Betreten eines Geschäftes die Türe aufhalten). Hier ereignet sich also bereits mehr als die unmittelbare Betrachtung einer Blume. Auf der nächsten Ebene handelt es sich bereits überwiegend um moralische Bedeutungen, welche in gewissen Situationen eine richtungsweisende und die Einordnung des Vorfalles entscheidend mitprägende Größe darstellen („Es ist noch kein Meister vom Himmel gefallen“). Dann kommen bereits verhaltensreglementierende Bedeutungsschemata (Szenen, Peer-Groups, soziale Regelungen) ins Spiel. Umso abstrakter und verschwommener die Bedeutungs- und Sinnschichten werden, umso weniger kann sich Vertrauen an sie heften. Den archimedischen Punkt all jener Entäuberungen von Bedeutungszuschreibungen in den verschiedenen Ebenen der Hierarchie bildet aber letztlich der „Bereich, in dem die ‚letzte Bedeutung‘ angesiedelt ist“⁷³. Dieser Wirklichkeitsbereich, in dem der „umfassende [...] Sinn der Weltansicht“⁷⁴ kulminiert, hat mit der alltäglichen Realität nichts zu tun, weshalb er als mystisch und vielleicht auch fremd erscheint. Exakt hier differenziert Luckmann dann zwischen Profanität und Sakralität. „Sowohl der ‚letzte Sinn‘ des Alltagslebens wie auch der Sinn außergewöhnlicher Erfahrungen haben also ihren Ort in diesem ‚anderen‘, ‚heiligen‘ Wirklichkeitsbereich“⁷⁵, welchen Luckmann nun als Heiligen Kosmos betitelt. Und es ist für Luckmann ein ebenso universalisierbares Phänomen, dass ein Ineinanderwirken von diesem Heiligen Kosmos mit der profanen Alltagswelt geglaubt wird. Mit Ritualen, Symbolen aber auch der Sprache⁷⁶ wird dieser Heilige Kosmos stets dem Unterfangen einer (mit den jeweiligen zur Verfügung stehenden Mittel versuchten) Objektivierung

⁷² Vgl. Luckmann, *Die unsichtbare Religion*, 94f.

⁷³ Ebd., 95.

⁷⁴ Ebd., 95.

⁷⁵ Ebd., 96.

⁷⁶ Luckmann führt hier als Beispiel etwa die „Personifizierung von Ereignissen, der Erschaffung von Götternamen, der Erzeugung ‚anderer‘ Wirklichkeiten“ an. (Ebd., 97.)

ausgesetzt, welche schließlich defizitär bleiben muss. Solche Darstellungsversuche des Heiligen Kosmos etikettiert Luckmann mit dem Begriff der „religiöse[n] Repräsentation“⁷⁷, deren Besonderheit darin besteht, dem jeweiligen Dasein aus sich heraus motivational entgegenzukommen.⁷⁸ Somit kann Luckmann zu dem Ergebnis kommen, dass „die ganze Weltansicht als universale und unspezifische Sozialform der Religion definiert [werden kann, während die] Konstellation religiöser Repräsentationen, die ein *Heiliges Universum* ausbilden, als eine *spezifische, historische Sozialform der Religion* [zu bezeichnen ist]“⁷⁹. Als oberstes Sinnsystem steuert der Heilige Kosmos die Sozialisierung; seine religiösen Repräsentationen legitimieren dabei das jeweilige Verhalten. Entscheidend ist nun, dass dieser Heilige Kosmos immer schon die Alltagswelt diffundiert und mitproduziert sowie für jeden gleich offen steht, ohne dabei einer spezialisierten Institution zu bedürfen.⁸⁰ Der steigende Komplexitätsgrad einer Gesellschaft inklusive einer damit einhergehenden funktionalen Ausdifferenzierung provoziert aber nun die Einsetzung von Institutionen, welche die objektive Geltungskraft des Heiligen Kosmos und das damit verbundene Wissen zu sichern wie zu verwalten gedenken. Umso interessanter, dass für Luckmann „die völlige institutionelle Spezialisierung und die Autonomie der Religion“⁸¹ ein okzidentales, jüdisch-christliches Spezifikum darstellt. Anders formuliert: Um einen Heiligen Kosmos kommt man nicht umhin, aber die Gegebenheit desselbigen evoziert nicht automatisch eine institutionelle Spezialisierung seiner religiösen Repräsentationen. Damit dies geschieht, bedarf es eben eines gewissen gesellschaftlichen Differenzierungsniveaus inklusive der damit verbundenen Herausbildung von Teilsystemen.⁸² Mit der Ausbildung von Teilsystemen ist wiederum

⁷⁷ Ebd. 98.

⁷⁸ Als diesbezüglich interessant erscheint die im 3./4. Jahrhundert geführte Auseinandersetzung um die Gültigkeit der Taufe im Hinblick auf die Glaubenshaltung des Sakramentenempfängers. Letztlich setzte sich die Meinung durch, dass das Sakrament nicht ex opere operantis (kraft des Glaubens der Partizipierenden), sondern ex opere operato (kraft des vollzogenen Ritus) wirkt und somit ein gewisser Objektivitätsanspruch in Anschlag gebracht wird. Freilich ist es nun nicht der Ritus selbst, sondern die sich im Ritus erschließende Tat Gottes, welche als zentraler Aspekt des Geschehens angesehen werden muss. Aber auch hier können wir bereits eine Tendenz erkennen, einer religiösen Repräsentation eine eigenständige Wirkmächtigkeit zuzugestehen. (Vgl. *Franz-Josef Nocke*, *Sakramententheologie*. Ein Handbuch, Düsseldorf 1997, 58-59.)

⁷⁹ *Luckmann*, *Die unsichtbare Religion*, 99.

⁸⁰ Siehe hierzu S. 35, wo wir unsere diesbezüglichen Überlegungen mit überinstitutionellen Wert- und Sinnzuschreibungen gestartet haben.

⁸¹ *Luckmann*, *Die unsichtbare Religion*, 100.

⁸² Als Gründe für die Differenzierungsdynamik in Gesellschaften sieht Luckmann etwa „[d]ie zunehmende Komplexität der Arbeitsteilung [sowie einen] beträchtliche[n] Überschuss der Produktion über das Subsistenzminimum und

eine differenziertere Distribution von Wissen verbunden, was zur Folge hat, dass nicht mehr alle Teilsysteme am selben (heiligen) Wissen partizipieren (können) und sich somit unterschiedliche Varianten des Heiligen Kosmos zu etablieren beginnen. Dies wiederum hat den Verlust des integrativen Momentes eines einst gemeinsamen Heiligen Kosmos zur Folge. Ein Umstand, dem dann etwa mit der Herausbildung von standardisierend vereinheitlichenden und darin schon hochtheoretischen bindenden Formulierungen (Dogmen) entgegengetreten wird. Damit haben wir es auf der einen Seite also mit der Herausbildung eines eigenen, von Experten betrauten Bereiches für das Wissen um den Heiligen Kosmos und auf der anderen Seiten mit immer schwierigeren und mittelbareren Zugangsbedingungen hinsichtlich der Laien für genau diesen Bereich zu tun.

Religiöses Handeln ist somit zu einem speziellen Handeln geworden. Damit ist der Grundstein „zur Ausbildung bestimmter Formen ‚kirchlicher‘ Organisationen“⁸³ gelegt.

1.2.3.5 Privatisierung von Religion

Es ist nun exakt jener durch die besagte Institutionalisierung nahezu exklusiv gewordene Heilige Kosmos, der das Individuum vor einige brisante Aufgaben stellt, auf deren Bewältigungsmöglichkeiten wir in diesem Punkt kurz eingehen wollen.

Kinder werden freilich immer schon in eine gesellschaftlich etablierte Wirklichkeit, in welcher die letzten Bedeutungen ausverhandelt scheinen, hineingeboren. Wenn nun eine spezialisierte Institution die Interpretationshoheit über besagte Letztbedeutungen beansprucht und selbige – im wahrsten Sinne des Wortes – festlegt, dann kann dies dazu führen, „dass sie sich langsamer wandelt, als die ‚objektiven sozialen Bedingungen, die das individuelle System ‚letzter Bedeutungen‘ mitbestimmen“⁸⁴. Dies kann mit einer Minderung der Empfindlichkeit für die Zeichen der Zeit und für die darin zum Ausdruck kommenden Aufgabenstellungen führen. Kinder internalisieren notwendigerweise das gesellschaftliche Konstrukt, mit dem sie konfrontiert werden und akzep-

ein dementsprechend differenziertes System der sozialen Schichtung [...]“. (Ebd., 102.) Man sieht hier deutlich die Bezugnahme Luckmanns auf den frühen Marx und dessen These von der gesellschaftlichen Determinierung des individuellen Bewusstseins.

⁸³ Luckmann, Die unsichtbare Religion, 105.

⁸⁴ Ebd., 123.

tieren auch vorbehaltlos das etwa in Kindergarten und Volksschule präsentierte offizielle Modell der Religion, da sie auch noch keine plausible Alltagsrelevanz von selbigem in Anspruch stellen.⁸⁵ Mit zunehmendem Alter ändert sich aber genau dieser Umstand. Denn das, was offiziell von zentraler Bedeutung scheint, muss keineswegs mit den sich entwickelnden eigenen Wert- oder Deutepräferenzen übereinstimmen. Die Weltansicht und ihre religiösen Repräsentationen letzter Bedeutung, welche dem Individuum als integratives Werkzeug für außeralltägliche Erfahrungen dienen, werden in der institutionalisierten Variante spezialisiert und somit in ihrer Anwendbarkeit auf diese eingeschränkt. Damit wird religiöses Verhalten zu einer Rolle unter anderen, die in ihrer Plausibilität in keinem Konnex mehr zur weltlichen Realität stehen muss. Damit bricht dann aber genau jene Dichotomie auf, welche Jugendliche zur Feststellung nötigt, dass es sich bei Kirche⁸⁶ um etwas „Weltfremdes“ handelt.

Um diese Dichotomie von offiziellem Modell und individueller Daseinsrealität handzuhaben, führt Luckmann nun drei Bewältigungsstrategien ins Feld. Eine erste, sich der Aufgabe einer vertiefenden Reflexion verweigernden, Variante stellt eben der situative Wechsel zwischen „weltlichen“ und „religiösen“ Rollen⁸⁷ dar. Eine zweite Variante wäre die Ausformung eines rein individualistischen Konstrukts hinsichtlich der Bewältigung diverser Probleme. Zur Errichtung dieses Konstrukts kann das offizielle Modell durchaus als Leiter dienen. Eine Leiter, welche danach allerdings mehr oder weniger weggeworfen werden kann.⁸⁸ Die dritte Variante wäre die Ausformulierung eines auf

⁸⁵ Luckmann schreibt hier von einer „wortwörtlichen“ Übernahme des den Kindern Präsentierten. Auch Märchen werden im Kindesalter wortwörtlich geglaubt, wobei sich hier mit voranschreitender Entwicklung und einer damit einhergehenden Entzauberung das Verhältnis zum Märchen verändert. Zuvor noch höchst emotionale und darin umso mehr reale Erfahrung, tritt für den Erwachsenen, welcher das Märchen „durchschaut“ hat, die „Moral von der Geschichte“ in den Vordergrund. Allerdings kenne ich nun keinen Erwachsenen, der seinen Eltern oder Großeltern böse wäre, dass sie ihm Lügengeschichten erzählt haben, die zuerst für bare Münze genommen, letztlich gar nicht wahr waren. Im Gegenteil wird das Erzählen von Märchen als etwas recht Behagliches sowie als für die Kindheit von unschätzbarem Wert gelobt. Nun mache ich in vielen Schulen die Erfahrung, dass viele Jugendliche gerade auch deswegen eine aggressive Einstellung zu Kirche und Glaube haben, weil ihnen ihre Vernunft es verbietet, jenes für bare Münze zu nehmen, was sie einst wortwörtlich wahr-genommen und im Grunde positiv assoziiert haben. Dass Jesus für sie am Kreuz gestorben sein soll oder Adam und Eva die ersten Menschen auf einer von Gott in sechs Tagen geschaffenen Welt waren, ist für viele – wenn nicht generell belanglos – eine Blamage jeglicher Vernunft. Während die Ent-Täuschung beim Märchen im Großen und Ganzen ohne negativen Beigeschmack verläuft, verhält es sich im Hinblick auf die religiöse Ent-Täuschung also anders.

⁸⁶ Womit, wie Luckmann bedauert, größtenteils eben auch Religion per se assoziiert wird.

⁸⁷ Luckmann, Die unsichtbare Religion, 127.

⁸⁸ Hier handelt es sich natürlich um eine Anspielung auf Wittgensteins Tractatus logico-philosophicus, wo er in Anlehnung an Schopenhauer in Satz 6.54 seine Philosophie mit einer Leiter und ihren Sprossen vergleicht: „Meine

transzendentes Gedankengut verzichtendes und damit weltimmanentistischen „Wertesystems“⁸⁹, wo die religiösen Teilzeitrollen abgelehnt oder lediglich (wie in der ersten Variante angesprochen) aus nicht weiter reflektierter Anbietung praktiziert werden. Alle diese Varianten vereint jedoch der Umstand, dass Religion zu einer letztlich privat handzuhabenden Angelegenheit mutiert und als Chiffre für eine zunehmend isolierte Deutung von Wirklichkeit steht. Diese Wirklichkeit verliert aber eben durch ihre Spezialisierung ihre Korrespondenzfähigkeit mit individuellen Sinnsystemen. Für Luckmann, der diese Gedanken Ende der Sechzigerjahre niederschreibt, ist der Zenit dieser Entwicklung zu eben diesem Zeitpunkt erreicht, wodurch auch der Rückgang kirchengebundener Religiosität erklärt werden kann.⁹⁰

Wie bereits mehrmals erwähnt⁹¹, widersetzt sich Luckmann einer Gleichsetzung von Kirche und Religion, weswegen der in Europa augenscheinlich wahrnehmbare Rückgang der christlichen Religion in ihrer kirchlichen Form nicht ihr in naher Zukunft endgültiges Verschwinden ankündigt, als vielmehr von einer „Ersetzung der institutionell spezialisierten Religion durch eine neue Sozialform der Religion“⁹² ausgegangen werden muss. Das Fundament dieser neuen Sozialform von Religion ist nun aber genau jenes sich etabliert habende Feld des Privaten. Und exakt diese Thesen sind für unsere Arbeit von größtem Interesse, denn wenn gegenwärtig Begriffe wie „Selbstverwirklichung“⁹³ eine Hochkonjunktur erleben, so müssen wir uns bewusst sein, dass wir es hier im Grunde mit einem zutiefst religiösen Begriff im Sinne einer Konnotation des Daseins mit einer letzten und darin transzendenten Bedeutung zu tun haben. Eine Konnotation, welche eben privatistisch gedacht das Individuum zum Hypokeimenon von Sinn und Bedeutung erhebt. Luckmann schreibt dazu, dass „zwischen der strukturellen Privatisierung und der ‚Sakralisierung‘ des Subjekts“⁹⁴ ein engster Zusammenhang besteht. Und mit Hubert Knoblauch noch einmal anders, aber für uns umso rele-

Sätze erläutern dadurch, dass sie der, welcher mich am Ende versteht, am Ende als unsinnig erkennt, wenn er durch sie – auf ihnen – über sie hinausgestiegen ist.“

⁸⁹ Luckmann, Die unsichtbare Religion, 127.

⁹⁰ Ebd., 127.

⁹¹ Siehe S. 38.

⁹² Luckmann, Die unsichtbare Religion, 128.

⁹³ Als weitere religiöse Themen der modernen Industriegesellschaften führt Luckmann Begriffe wie Innerlichkeit, Gesellschaft, Familie und Autonomie an. Der Tod allerdings wurde aus dem Heiligen Kosmos entfernt.

⁹⁴ Luckmann, Die unsichtbare Religion, 181.

vanter gedacht: „So betrachtet, hat die Moderne lediglich die Religion – als institutionell verfasste allgemein verbindliche Glaubensform – verloren, nicht aber die Transzendenz.“⁹⁵

1.2.4 Resümee und Ertrag I

Freilich kann diese Auseinandersetzung mit Luckmann nur fragmentarisch sowie aus einer spezifisch interessensgeleiteten Intention und daher in einem unzureichenden Ausmaß geschehen. Aber die Luckmann'schen Theoreme sind in der Lage, uns mit einem Religionsbegriff zu bedienen, welcher unser Vorhaben einer hinsichtlich Reformulierungstendenzen anfragenden Synopse christlicher und psychotherapeutischer Anthropologie und der daraus entwachsenden Praxis überhaupt möglich macht.

Eine zentrale – und uns im Folgenden noch weiter beschäftigende – Frage Luckmanns ist im Grunde jene, ob denn die Moderne unweigerlich mit einer Säkularisierung und damit mit einem Verschwinden von Religion gleichzusetzen ist. Wenn wir nun unseren Fokus auf die kirchengebundene Religiosität Westeuropas legen, so neigt man dazu, diese Frage zu bejahen. Nun kritisiert Luckmann aber jene religionssoziologischen Methoden, welche Religiosität mit Kirchenbesuchszahlen gleichsetzen. Vielmehr betont er, dass Religion keineswegs verschwinde, sondern ihr Erscheinungsbild eine Transformation durchläuft, welche mit einem Relevanzverlust ihres institutionellen Aspekts sowie einer Privatisierung einhergeht und damit in Gefilde auswandert, deren Sichtbarkeit vorerst beschränkt ist. Mit jenem, was bleibt, also der Religiosität im weitesten Sinne, assoziiert Luckmann nun den Begriff des Transzendierens. Also der aktiven Bezugnahme wie der Verwiesenheit des Menschen auf etwas außerhalb seiner selbst, welches allerdings immer schon mittels sozialer Interaktion konstruiert ist. Die Transzendenz ist somit ein universales Phänomen und damit als eine anthropologische Grundkonstante sowie als apriorische Möglichkeitsbedingung von Religion zu veranschlagen. Ihren Ursprung hat die Transzendenz in der Interaktion mit anderen Menschen, weswegen die Sozietät des Menschen als Basis jeglicher Religion akzeptiert werden muss. Hubert Knoblauch (*1959), ein Schüler Luckmanns, verweist in seinen

⁹⁵ Hubert Knoblauch, *Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft*, Frankfurt-New York 2009, 50.

religionssoziologischen Überlegungen diesbezüglich explizit auf einen Satz von Alfred Schütz: „Solange Menschen von Müttern geboren werden, fundiert intersubjektivität und Wir-Beziehung alle anderen Kategorien des Menschenseins.“⁹⁶

Wir lösen uns mit Luckmann (und Knoblauch) also vorsichtig von einem Religionsbegriff, der von vornherein mit „traditionellen konfessionellen Bindungen“⁹⁷ gleichgesetzt wird und veranschlagen die *sinngenerierende Verwiesenheit des Menschen auf etwas außerhalb seiner selbst sich Befindlichen sowie die Interaktion mit diesem zum zentralen Grundmoment einer intentional auf gelingendes Leben ausgerichteten conditio humana*. Mit den von Luckmann erweiterten und keineswegs nur metaphysisch auf das Jenseits oder auf ein jenseitig Höheres bezogenen Begriffe von „Transzendenz“ und „Religion“ können wir einen ersten Schritt in Richtung einer Synopse von Christentum und Psychotherapie wagen. Beide Begriffe stehen bei Luckmann nicht mehr streng als Synonyme für Religionsgemeinschaften und Gott, sondern verweisen in erster Linie auf das *menschliche Bedürfnis nach Selbststabilisierung, welche allerdings nur in einem Überschreiten dieses unmittelbaren Selbst auf etwas anderes beziehungsweise jemand anderen hin gelingen kann*. Auf funktionaler Ebene hat Luckmann gezeigt, dass die konsolidierende Vermittlung von Welt, Gesellschaft und Einzelsubjekt eine wesentliche Aufgabenselbstzuschreibung kirchlicher Institutionen ist. Dort, wo eine Institution aber aufgrund der erwähnten⁹⁸ Dialektik sich selbst zum einzigen Gesprächspartner wird, liegt die Gefahr nahe, dass der eigentliche Adressat dieser Bemühungen und dessen konkrete Lebenswelt aus dem Blickfeld gerät. Sodann liegt der Gedanke nicht fern, dass andere, als adäquater empfundene Antworten auf eine solche Vermittlungs- und Sinnsehnsucht in den Vordergrund treten. Die Begriffe und Theorien derartiger neuer Antworten (wie etwa die verschiedenen psychotherapeutischen Schulen) sind m.E. in ihrer Abstraktheit nicht weniger vielschichtig als etwa theologisch-philosophische Reflexionen über die Trinität Gottes. Beiden Theoriekomplexen liegt als Ursprung aber letztendlich die kommunikative Interaktion und der damit verbundene Austausch von

⁹⁶ Knoblauch, Populäre Religion, 65-66.

⁹⁷ Hanjo Sauer, Wie steht es um die Zukunft der Religion? Wird sie aus der Gesellschaft verschwinden oder neu entdeckt werden?, in: Ansgar Kreutzer/Franz Gruber [Hgg.], Im Dialog. Systematische Theologie und Religionssoziologie, Freiburg i. Br. 2013, 286.

⁹⁸ Siehe Punkt 1.2.3.2.

gedeuteten Einsichten in das Leben zugrunde. Das Woraufhin dieser Deutung scheint bei Christentum und Psychotherapie auf den ersten Blick als unvergleichbar, wenn wir auf der einen Seite etwa den Begriff eines ‚Dreifaltigen Gottes‘ und auf der anderen Seite zum Beispiel eine moderne Rhetorik der Selbstaktualisierung und Ressourcenaktivierung ins Spiel bringen. Mit Luckmann allerdings können wir einleitend und abschließend aber festhalten, dass der subjektive *Akt* jenes „Woraufhin“, also die Vermittlung von Immanentem und transzendent Letztgültigem, bei beiden hinsichtlich seiner Bedeutung sehr wohl analogisiert werden kann. Beide arbeiten und helfen auf Basis einer tragfähigen Beziehung mit praktizierten (abstrakten) Menschen- und Weltbildern sowie einer daraus resultierenden geistigen Grundhaltung. Anders formuliert: Weltansicht und Heiliger Kosmos des Christentums und der Psychotherapie sind zwar gänzlich verschieden (formuliert), aber ebenso bei beiden gegeben und notwendig.

1.3 Hans Joas: Gesteigerte Kontingenz und die Optionalität des Glaubens

Wir haben uns in Abschnitt 1.2.4.1 bereits kurz mit der Säkularisierungsthese und ihrer Kritik durch Luckmann, der ihren immanenten Fehlschluss in einer Gleichsetzung von Kirche und Religion aufzuzeigen versucht hat, auseinandergesetzt. Während wir uns mit Thomas Luckmann primär mit einer sich aus der philosophischen Anthropologie nährenden Religionssoziologie befassten, werden wir mit dem deutschen Soziologen und Sozialphilosophen Hans Joas nun die Begriffe „Moderne“ und „Säkularisierung“ näher unter die Lupe nehmen.

Das religionssoziologische Denken dieses 1948 in München geborenen Sozialtheoretikers ist für uns insofern von großem Interesse, da es eine relevante Kontrastfolie zu jenen Theorien darstellt, welche ein unaufhaltsames Verschwinden von Religion in und aufgrund der Moderne propagieren. Wenn wir nun in dieser Arbeit herausfinden wollen, ob in Europa die Religion (und darin speziell das Christentum) tatsächlich langsam erodiert oder sich universelle Erfahrungen wie jene der Selbsttranszendenz schlicht alternative modernitätskompatiblere Rahmenbedingungen suchen, brauchen wir eine verlässliche Diagnose, ob es tatsächlich die Religion selbst ist, die verschwindet oder aber das klassisch institutionell-konfessionelle Verständnis von Glaube unter den Bedingungen der Moderne klar an seine Grenzen stößt. Bevor wir also überhaupt über optionale (Re-)Formulierungsangebote hinsichtlich einer Selbst-, Sinn- und Wirklichkeitsvergewisserung nachdenken dürfen, müssen wir aktuelle Theorien über das Verhältnis der Moderne zu den Phänomenen „Religion“ und „Glaube“ ins Feld führen, um zu sehen, ob die Begriffe „Christentum“ und „Optionalität“ überhaupt kommensurabel sind. Wenn nicht, kann eine Zusammenschau von Christentum und Psychotherapie von vornherein nicht erfolgen.

1.3.1 Einleitende Überlegungen zum Modernitätsbegriff

Wenn wir uns nun also im Folgenden mit besagten Begriffen näherhin auseinandersetzen, müssen wir uns stets die Frage vor Augen halten, was es denn nun eigentlich

heißt, ein „moderner“⁹⁹ Mensch zu sein. Etymologisch betrachtet, kann es heißen, sich primär dem Neuen wie dem Gegenwärtigen aus der Perspektive des Fortschritts zu nähern.¹⁰⁰ „Modern Sein“ kann auch bedeuten, nicht unmodern zu sein. Also nicht in einer längst obsolet gewordenen Perspektivität auf diese Welt zu verharren und ein dabei eventuell zu Tage tretendes Unbehagen mittels Begriffen wie „Traditionsverbundenheit“ zu kompensieren oder zu sublimieren. „Modern Sein“ kann außerdem heißen, das „Ex“ seines „Sistierens“ nicht mehr aus einer, sondern aus vielen Quellen zu speisen und sich somit zu einer kreativen Bricolage aus jenem, was das gegenwärtige Spektrum an Daseinsmöglichkeiten hergibt, zu stilisieren. Dann heißt Modern-sein aber auch, nicht nur einem, sondern mehreren Ansprüchen genügen zu müssen und dabei oft diametral zueinander stehenden Bewertungsskalen verschiedenster Provenienz ausgeliefert zu sein. Auch kann es heißen, viele dieser Ansprüche aufgrund zunehmender Möglichkeiten von Machbarkeit tatsächlich erfüllen zu können, wenngleich es aber eben auch Ansprüche gibt, auf welche es in der Sprache der Machbarkeit keine letztgültige Antwort gibt. Gemeint ist hier etwa die existenzielle Sinnfrage.

Noch einmal anders formuliert: Modern-sein kann also heißen, sich die Kriterien der eigenen Rechtfertigung autonom auszusuchen und die individuelle Antwort auf die damit einhergehenden Ansprüche mit mehr oder weniger großem Aufwand herzustellen. Mit einer Zunahme der Machbarkeit steigt meistens der Selbstanspruch des Menschen, welcher dann eben dazu neigt, die Frage nach dem Machbaren in seinem Dasein in einer Art und Weise so stark aufzuladen, dass er letztlich wie Sisyphos zum ewig Hinterherlaufenden seiner hochstilisierten Sinnansprüche degeneriert und am Schluss außer einer aussichtslosen Leere wenig bleibt. Der Zwang, dem eigenen Leben stets auf ein Neues einen nicht antiquarischen, also modernen und damit zeitadäquaten Sinn geben zu müssen, impliziert enorme Anstrengungen, welche nicht selten zu einer depressiven Müdigkeit der Persönlichkeit führen können.

Unmodern-sein könnte dann letztlich bedeuten, seinen Daseinsanspruch bescheidener zu halten und sich auf eine Sinnzusage einzulassen, welche das Irdische auf eine Per-

⁹⁹ Vgl. dazu: *Hans-Ulrich Gumbrecht*, Modern, Modernität, Moderne, in: *Reinhart Koselleck/Werner Conze/Otto Brunner* [Hgg.], *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Wörterbuch zur politisch-sozialen Sprache*. Bd. 4, Stuttgart 1978, 93-131.

¹⁰⁰ Insofern man auf den lateinischen Begriff „modernus“ rekurriert.

spektive hin transzendiert, aus welcher das eigene Dasein jenseits sämtlicher Mach- und Erfüllungsaufträge einen von Anfang an unbedingt anerkannten Sinn erlangt, dessen existenziell möglicherweise befreiende Wahrheit vom Glauben angenommen werden kann. Und genau mit diesem „kann“ werden wir uns bei Joas, der Glauben als eine Option versteht, beschäftigen. Denn wenn Modernität für Plurireferentialität, heterogene Wirklichkeiten, faktizistischen Realismus, Pluralität, Autonomie, Fortschritt, Machbarkeit, Traditionsüberwindung und Prozessorientierung steht, hat es ein tradiertes Glaubensverständnis, welches sich auf eine unbedingt letztgültige Wahrheit bezieht, ziemlich schwer. Denn ist die Modernität mit ihrem immanentistischen Programm somit nicht gerade zu einem Protest gegen einen starr wirkenden Religionsbegriff geworden und provoziert sie damit nicht eindrucksvoll die Weltlich-Werdung dieser Welt? Mit Joas gefragt: „Führt Modernität notwendig zur Säkularisierung?“¹⁰¹

Der medial geprägte Blick auf Europa zeigt Eindeutiges: Die Kirchenaustritte nehmen zu und eine christlich orientierte Daseinsdeutung wird hinter vorgehaltener Hand nicht selten als obsolet oder rückständig betrachtet. Die Modernität und die mit ihr einhergehende Angebotsvielfalt an Bildungsmöglichkeiten drängen die mit Luckmann institutionell verstandene Religiosität in den ‚Backstagebereich der Lebensbühne‘, wo sie zwar noch geduldet, aber nur selten mehr als eine die Peripherie schmückende Statisterie leisten darf. Angesichts solcher Überlegungen zur Gegenwart ist der religiöse Glaube zu einer Option geworden, womit sich im Grunde die Modernität in ihn eingeschrieben hat. Aber verhält es sich tatsächlich so wie hier beschrieben? Ist damit zu rechnen, dass unsere Ur-Enkelkinder im schulischen Geschichtsunterricht beim Begriff „Christentum“ das Lexikon zur Hand nehmen müssen? Erzwingt die zunehmende rationale Durchdringung unseres Daseins tatsächlich die Abkehr von religiösen Deutungen? Ist die von Joas so betitelte Optionalität des christlichen Glaubens zugleich seine Degradierung? Doch bevor wir uns auf diese Frage konzentrieren, widmen wir uns im nächsten Punkt eingangs kurz der Begrifflichkeit und dem Inhalt jener Ausgangsthese, auf die Joas rekurriert.

¹⁰¹ Vgl. Hans Joas, *Glaube als Option. Zukunftsmöglichkeiten des Christentums*, Freiburg i. Br. 2012, 16.

Während wir also mit Luckmann die Transzendenzfähigkeit des Menschen sowie die Begriffe „Religion“ und „Glaube“ aus diversen definitorischen und exklusivistischen Engführungen lösen konnten, um diese in einen breiteren Horizont zu stellen, geht es bei Joas nun darum, den explizit christlich-religiösen Glauben und seine (zukünftigen) Möglichkeiten wie Grenzen innerhalb dieses Horizonts – und zwar als Option – zu verorten. Für uns wird dies insofern von Bedeutung sein, weil die These von der theoretischen und praktischen Reformulierung christlicher Anthropologie in der Psychotherapie auch Letzteren einen Platz innerhalb der von Luckmann erweiterten Begrifflichkeit religiösen Verhaltens einräumen will. Ansonsten müssten wir in die klassisch radikale Dichotomisierung von Religion und Psychotherapie zurückfallen.

1.3.2 Säkularisierung und Modernität

1.3.2.1 Zum Begriff der Säkularisierung

Aus geschichtlicher Perspektive meint der ursprünglich juridische und hier nur marginal verwendete Begriff „Säkularisierung“¹⁰² den Statuswechsel eines Ordenspriesters zum Weltpriester. Stärkere Gewichtung erfährt der Begriff im Hauptschluss der außerordentlichen Reichsdeputation – ein Gesetz, das im Jahre 1803 in Regensburg ratifiziert wurde. Dieses letzte zentrale Gesetz des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation hatte nach den Wirren der Napoleonischen Kriege die Funktion, weltliche Würdenträger für ihr im Krieg verloren gegangenes Gut zu entschädigen. Dafür gab es nun zwei Möglichkeiten: Erstens die Verstaatlichung kirchlicher Güter (Säkularisierung) und zweitens die Einsetzung von Landsherrn in zuvor unmittelbar dem Kaiser unterstehenden Gebieten (Mediatisierung). Nicht lange war der Weg von der Praxis hin zur theoretischen Reflexion, insofern sich Theologie, Philosophie und ab dem neunzehnten Jahrhundert die Soziologie des Begriffes annahmen. Aus diesem Diskurs lassen sich für Joas entlang der Untersuchungen des Religionssoziologen José Casanova (*1951) drei Konnotationen für den Begriff „Säkularisierung“ herausfiltern. Erstens die schwindende Bedeutung von Religion in der Gesellschaft; zweitens der Rückzug des Religiösen in den

¹⁰² Ebd., 25f.

privaten Bereich sowie der Entzug religiöser Kontrolle auf gesellschaftliche Bereiche.¹⁰³ Joas fokussiert dabei primär auf die soeben erwähnte erste Definition von Säkularisierung im Sinne des gesellschaftlichen Relevanzverlustes von Religion.¹⁰⁴ Dabei fragt Joas eben nun dezidiert nach, ob Säkularisierung im Sinne einer progressiven Marginalisierung religiöser Daseinsdeutung in einem unmittelbar kausalen Zusammenhang mit dem Phänomen der Moderne steht. Dafür nehmen wir den Begriff der Moderne gemeinsam mit Hans Joas und Franz-Xaver Kaufmann¹⁰⁵ kurz noch einmal genauer unter die Lupe.

1.3.2.2 Zum Begriff der Moderne

Joas beschließt in seinem Werk „Glaube als Option“, die Moderne nicht epochentheoretisch zu erschließen, sondern die technisch-wirtschaftliche Komponente im Sinne eines ökonomischen Wachstums samt dessen Konsequenzen in den Vordergrund zu stellen.¹⁰⁶ In weiterer Folge wird er dann den Begriff der „Kontingenz“ als jenes Phänomen markieren, welches die Moderne signifikant prägt.

Wir haben zuvor bereits kurz angesprochen, dass der Begriff „modern“ so viel wie „derzeitig“, „gegenwärtig“, „neu“ oder „jetzt“ bedeutet.¹⁰⁷ Der uns im nächsten Punkt noch eingehender beschäftigende Schweizer Soziologe Franz-Xaver Kaufmann plädiert dafür, dass diese Definition um eine weitere Facette, nämlich die der Vergänglichkeit, erweitert werden muss. Sich auf Ergebnisse aus der Kunsttheorie beziehend, meint Kaufmann: „Modernes Bewusstsein ist zukunfts-, nicht vergangenheitsorientiert. [...] Für das moderne Bewusstsein ist somit nicht die Erfahrung des Bestandes, sondern die Veränderlichkeit aller Dinge konstitutiv.“¹⁰⁸ Anders formuliert: Der Fortschritt wird hier also um seiner selbst willen bejaht, was nun implizit zu einer Infragestellung der Sinnhaftigkeit einer die Vergangenheit konservierenden Tradition führt. Über den Erfolg

¹⁰³ Joas, Glaube, 26.

¹⁰⁴ Hubert Knoblauch spricht diesbezüglich von einer „Schwund- und Abschwächungsthese“, welche davon ausgeht, dass in der Moderne die Religion entweder kontinuierlich an Bedeutung verliere, bis ein letzter sich durchhaltender Rest entweder übrigbleibt oder aber auch gänzlich verschwindet. (Knoblauch, Populäre Religion, 16.)

¹⁰⁵ Siehe Punkt 1.4.

¹⁰⁶ Vgl. Joas, Glaube, 28.

¹⁰⁷ Kluge, Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache, Berlin 252001.

¹⁰⁸ Franz-Xaver Kaufmann, Religion und Modernität. Sozialwissenschaftliche Perspektiven, Tübingen 1989, 19. Wir werden den Ansatz Kaufmanns in Kapitel 1.4 ausführen.

verheißenden Umweg des ökonomisch-technischen Fortschritts werden die Adjektive „neu“ und „besser“ aneinandergesekelt, was durchaus dazu führen kann, dass ein der kontinuierlichen Beständigkeit verschriebener Lebensentwurf freilich nicht mehr unbedingt als en vogue zu bezeichnen ist.

Kaufmann bemerkt scharfsinnig, dass die damit verbundenen und keineswegs intendierten Nebenwirkungen in anderen Lebensbereichen – etwa die Auflösung bewährter religiöser und kultureller Wertstrukturen (im Hinblick auf Sozialverbände, Umweltschutz etc.) – nahezu verdrängt werden, damit die Idealisierung des Fortschritts nicht frustriert wird. Diese Verdrängung der Nebenwirkungen führt nun aber wiederum zu Nebenwirkungen, weil der Fortschrittsgedanke die Etablierung spezialisierter Teilbereiche provoziert wie fördert und selbige sich nun wiederum am zentral werdenden Fluchtpunkt der Progression orientieren, was permanente Transformationsprozesse unabdingbar werden lässt. Kaufmann formuliert dieses dialektische Moment folgendermaßen: „[...] [E]in wesentlicher Aspekt der Modernität gesellschaftlicher Zusammenhänge [besteht] in ihrer Beweglichkeit, d.h. in ihrer Fähigkeit zu fortgesetzter Anpassung und Veränderung [...]“¹⁰⁹ Jene aufgrund ununterbrochener Adaption nahezu unübersichtlich gewordenen Zusammenhänge evozieren nun einen Zwang zu Bewegung und Flexibilität, welcher mehr oder minder die Absage an eine Vorstellung impliziert, die etwa von einer letzten Ordnung des Kosmos oder einem letzten Sinn des Daseins ausgeht. Man verliert sich sozusagen „in der unbegriffenen Komplexität von zu meist organisierten Systemzusammenhängen“¹¹⁰. Und gerade die Moderne versagt sich nun getreu ihrem Ideal des Fortschritts, ein die oft unübersichtlich werdende Fragmentarität stabilisierendes, kontinuierliches wie letztgültig Zusammenfassendes in Anschlag zu bringen.¹¹¹ Die Frage wird nun sein, ob sich diese Ideale des Prozesses, der

¹⁰⁹ Ebd., 20.

¹¹⁰ Ebd., 21.

¹¹¹ Wenn von *einem* letzten Stabilisierenden und Zusammenfassenden die Rede ist, darf man freilich nicht unerwähnt lassen, dass dieser Gedanke ein zutiefst abendländischer und darin vermutlich wesentlich von Platon geprägt ist. Platon geht von zwei Welten aus. Die sicher erfassbare Welt der Ideen und die aufgrund ihrer permanenten Veränderung nur schemenhaft erkennbare Welt des Materiellen. Die Welt der Ideen stellt der Erkenntnis jene epistemologischen Schablonen zur Verfügung, mit der die materiale Welt wahrgenommen werden kann. In seinen Überlegungen, wie man denn nun den intelligiblen Bereich der Wirklichkeit erkennen kann, veranschlagt Platon zwei Wege: Den axiomatischen Weg (Mathematik) und den transaxiomatischen Weg (Rationale Reflexion). Der zweite Weg fokussiert dabei immer schon auf die Erkenntnis des *absoluten Grundes*, den Platon methodisch wie ontologisch als jenen absolut transzendenten Ausgangspunkt annimmt, in welchen alle Ebenen von Wirklichkeit

Beweglichkeit, der adaptionsfähigen Pluralität mit etwa monotheistisch-religiösen Deutesystemen vereinbaren lassen, die sich in ihrem Bekenntnis auf eine „unbedingte Superiorität“¹¹² berufen. Und ob somit die Moderne nahezu aus logischen Gründen nicht schlichtweg den Todesstoß für solch einheitsbetonende (und genau darin als überholt zu betrachtende) Sinnkonzepte bedeutet.¹¹³

1.3.2.3 Die Säkularisierungsthese

Die Frage, die Joas in „Glaube als Option“ vordergründig beschäftigt, ist nun jene: „Führt Modernisierung automatisch, also mit einer inneren Notwendigkeit, zur Säkularisierung?“¹¹⁴ Denn die seit ihren Anfängen durch Max Weber und dessen Entzauberungstheorem in der Religionssoziologie populär gewordene Säkularisierungsthese behauptet exakt einen solchen Kausalzusammenhang. Diesbezüglich schreibt Joas: „Es trifft zweifellos zu, dass die Gründerväter der Soziologie größtenteils annahmen, der Prozess der Säkularisierung sei ein notwendiger Bestandteil des Prozesses der Modernisierung.“¹¹⁵

Wir haben uns bei Thomas Luckmann bereits mit einem Autor beschäftigt, welcher genau diese Kausalität mittels eines erweiterten Begriffs von Religion in Frage stellt. Mit Joas wollen wir die Säkularisierungsthese aber nun im Detail betrachten.

1.3.2.3.1 Historische Überprüfung der These

Weil der Ursprung dieser These keineswegs zufriedenstellend erforscht ist, sieht sich Joas gezwungen, einen kleinen Durchlauf durch die Historie zu durchlaufen. Dabei stellt er fest, dass die Vorstellung von einem Aussterben der Religion kein allzu unbekanntes Phänomen auf dem Markt der kritischen Perspektivenvielfalt darstellt.¹¹⁶ Be-

(von Natur bis Ethik) zusammenfallen und somit trotz ihrer Fragmentarität als *eine* Wirklichkeit erkennbar werden. Mit seiner Philosophie prägt Platon somit zutiefst das Einheitsdenken der abendländischen Wissenschaften.

¹¹² Kaufmann, Religion und Modernität, 22.

¹¹³ Vielleicht müsste man hier – das dialektische Moment unter die Lupe nehmend – noch genauer nachfragen: Ist Säkularisierung die rational-vernünftige Reaktion einer „plurireferentiellen“ (Kaufmann, Religion und Modernität, 22) Epoche, welcher der Fortschritt als monoreferentielle Quelle ihrer (auch affektiv aufgeladenen) Motivation dient, die als Diktatur empfundene „Superiorität des Einen“ aufzuheben?

¹¹⁴ Joas, Glaube, 28.

¹¹⁵ Hans Joas, Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz, Freiburg-Basel-Wien 2004, 81.

¹¹⁶ Vgl. Joas, Glaube, 29.

reits im siebzehnten Jahrhundert finden sich Prophezeiungen hinsichtlich eines endgültigen Untergangs des Christentums. Auch prominente, sich den Werten der Aufklärung verschreibende, Vertreter von Macht und Thron wie Friedrich II. von Preußen (1712-1786) oder der dritte Präsident der Vereinigten Staaten von Amerika, Thomas Jefferson (1743-1826), waren von einem bevorstehenden Verschwinden des Glaubens zu tiefst überzeugt. Freilich kommt Joas nicht umhin, auch geisteswissenschaftliche Autoritäten wie Max Weber (1864-1920), Émile Durkheim (1858-1917), Friedrich Nietzsche (1844-1900), Sigmund Freud (1856-1939) oder George Herbert Mead (1863-1931) anzuführen. Dabei kommt es ihm vor allem darauf an, dass diese Denker nicht – wie oft vorschnell praktiziert – a priori in die Schublade der Religionskritiker eingeordnet werden können. So sprechen etwa Weber oder Durkheim zwar von massiven Auflösungstendenzen gewohnter religiöser Strukturen, allerdings hebe dieser Umstand keineswegs das Erlösungsbedürfnis oder etwa die Sakralisierungstendenz des Menschen auf. Durch dieses Wegbrechen der zuvor durch die Religion zur Verfügung gestellten Identitäts- und Gesellschaftsstabilisatoren übernehmen nun für Durkheim funktionale Äquivalente wie Arbeit oder Gemeinschaft diese Aufgabe.¹¹⁷ In dieser Arbeit werden wir folglich speziell die Psychotherapie als ein solches mögliches Äquivalent in den Blickpunkt nehmen.

1.3.2.3.2 Grundlagentheoretische Überprüfung der These

Gestaltet sich bereits die genealogische Erforschung der Säkularisierungsthese als schwierig, so scheint die Begründungsleistung der in der Historie gefundenen Vertreter für Joas ebenfalls als eine unzureichende. „Die Sache schien vielen so offensichtlich zu sein, dass sie (die Vertreter der Säkularisierungsthese, E. S.) kaum Sorgfalt auf theoretische Herleitung und empirische Evidenz verwenden zu müssen glauben.“¹¹⁸ Ergänzend kann hier etwa auch Hubert Knoblauch angeführt werden, der wie Thomas Luckmann kritisiert, dass sich dieser empirische Zugang zur Säkularisierungsthese meist auf quantitativ erfassbare Eigenschaften von Religion (zum Beispiel und vordergründig auf den Kirchenbesuch) konzentriert. Dies heißt dann aber, dass „[...] im Grundzug aber

¹¹⁷ Siehe dazu: *Émile Durkheim*, Die elementaren Formen religiösen Glaubens, Frankfurt a. M. 1981.

¹¹⁸ *Joas*, Glaube, 31.

die ‚Messung‘ der Religiosität der Gleichung ‚Religion = christliche Religion = Kirche‘ [folgt]“¹¹⁹.

Aus epistemologischer Perspektive – wir haben dies im Punkt 1.2.1 bereits vehement angedeutet – ist es nun kein Novum, dass es eine neutrale, von jeglicher Subjektivität gefeierte objektive Erkenntnis vermutlich so nicht gibt. Damit ist auch die Wunschvorstellung vom objektiven Wissenschaftler gefallen. Joas sieht gerade auch deswegen die theoretischen Ableitungen zur Säkularisierungsthese von einem zugrunde liegenden Religionsverständnis getragen, welches Religion einerseits als scheinwissenschaftliches Mittel zur Klärung gewisser Erkenntnisfragen und andererseits – in gut Marx’scher Tradition – als Entäußerung gesellschaftlichen Elends versteht. Ein Elend, das sich mittels der Droge des Glaubens die Realität als aushaltbar imaginiert. Weiters wird hier ein repressives, von vornherein jede kritische Anfrage an das Glaubenssystem unterbindendes Klima als eine zentrale Möglichkeitsbedingung von Religion gesehen.¹²⁰ Letzteres in der Sprache der Biologie formuliert: Die Religion als ein Parasit, der ohne einem autoritären und mächtigen Wirt nicht überlebensfähig ist.

Joas erachtet diese Interpretation von Religion hochproblematisch, weil er dabei zentrale Aspekte einer theologischen Anthropologie (Beziehungsgestaltung durch Vertrauensbildung, Bedingungen von Autonomie etc.¹²¹) übergangen sieht.

Weil eben nun diese doch anfechtbaren Grundlagen keineswegs die Evidenz der Säkularisierungsthese sicherstellen, zieht es Joas vor, von einer „Säkularisierungstheorie“¹²² zu sprechen.

1.3.2.3.3 Soziologische Überprüfung der These

Joas’ soziologische Überprüfung der Säkularisierungsthese möchte dezidiert einen Blick auf die reale Verortung des Glaubens in der gegenwärtigen Gesellschaft werfen. Sein Anliegen ist hier keine theologische Diskussion über die Glaubensinhalte an sich, sondern eine nüchterne Hinterfragung dessen, was in der Säkularisierungsthese nahezu pauschal für Europa oder gar die ganze Welt behauptet wird: Ein mit der fortschrei-

¹¹⁹ Knoblauch, *Populäre Religion*, 17.

¹²⁰ Vgl. Joas, *Glaube*, 32.

¹²¹ Vgl. Ebd., 33.

¹²² Ebd., 32.

tenden Modernisierung empirisch begründeter Säkularisierungsprozess. Seine soziologische Infragestellung führt Joas in vier Punkten aus.

a) Europa: Ausnahmen bestätigen die Regel?

In einem ersten Schritt wirft Joas den Blick auf europäische Länder oder Gliedstaaten, die nicht so recht in das Schema der Säkularisierungsthese passen wollen. Deziert spricht er hier von europäischen Ausnahmefällen wie Polen, Irland, Bayern oder auch Kroatien, die zusammen als „kleines gallisches Dorf“ einem scheinbar unausweichlichen Verschwinden von Religion (in diesem Fall primär dem Christentum) munteren Widerstand leisten.

Nun wird von den Verfechtern der genannten These behauptet, dass diese Ausnahmen durch eine gegebene „Fusion von religiöser und nationaler Identität“¹²³ erklärt werden können. Anders formuliert: Als ordentlicher Bayer oder patriotischer Ire ist man guter Christ. Punkt.

Joas bestätigt diese Ansicht bis zu einem gewissen Grad, wehrt sich aber vehement dagegen, dass letztlich Politik die alleinstehende Ursache für das Weiterbestehen von Religion sei. Denn die Säkularisierungsthese ernstnehmend, müsste ja gerade das Gegenteil der Fall sein (diese Länder sind keine Exklaven der Moderne!), weshalb es schlicht simplifizierend wäre, das gegenwärtige Gestaltungspotential von Religion zu übersehen und lediglich mit dem leisen Verebben eines Reliktes zu assoziieren.

b) Die USA: Bestätigung der Regel oder Aufhebung der Ausnahme?

Als zweites Moment einer soziologischen Revision der Säkularisierungsthese führt Joas die religiöse Situation in den Vereinigten Staaten von Amerika an. Denn gerade an dieser Nation wird für ihn offensichtlich, wie wenig Modernität und Säkularisierung in einem direkten Verhältnis stehen. Freilich, man könnte das methodistisch fundierte puritanische Erwählungsdenken als weitere Grundlage für die gerade zuvor erwähnte Fusionstheorie sehen, aber auch hier müsste dann mit der fortschreitenden Modernisierung der USA ein Verschwinden von Religion zumindest eingeleitet sein. Das Gegen-

¹²³ Ebd., 34.

teil aber ist der Fall. Sich unter anderem auf quantitative Forschungsergebnisse des amerikanischen Religionssoziologen Rodney Stark (*1934) beziehend, weist Joas darauf hin, „dass die Mitgliedschaft in Religionsgemeinschaften in den USA zwischen 1800 und 1950 ständig gestiegen ist und sich in diesem Zeitraum (relativ zur Bevölkerung) etwa verdreifacht hatte“¹²⁴.

Wenn zuvor von Irland oder Polen die Rede war, könnte ein weiteres Argument jenes sein, dass die dort Ansässigen mit ihrer Emigration in die USA die Religion quasi importiert hätten. Allerdings konnte auch hier empirisch nachgewiesen werden, dass die religiöse Aktivität dieser Emigranten in den USA zu- anstatt abnahm. Man könnte daraus schließen, dass Religion in den USA im Gegensatz zu Europa ein höheres Potenzial an Integrations- und Gestaltungskraft aufweist.

Die Gründe für die religiöse Vitalität der USA sieht Joas nun in folgenden Punkten. Erstens ist da die relativ frühe Trennung von Kirche und Staat (spätes achtzehntes Jahrhundert), die nicht wie Europa einen fahlen Beigeschmack hat, sondern vielmehr als eine Zusage an die *Vielfalt religiöser Erfahrungen*¹²⁵ verstanden werden kann. „Die Ursache für die anhaltende religiöse Vitalität des Landes wird deshalb in der verfassungsmäßig [...] geltenden strikten Trennung von Staat und Kirchen [...] gesehen, damit im naturwüchsigen Pluralismus der Religionsgemeinschaften, die auf einer Art Markt um die Gläubigen und ihre religiöse Nachfrage konkurrieren.“¹²⁶

Damit sind wir bei einem zweiten Grund für die religiöse Vitalität in den USA angelangt. Weil der Staat keiner Religionsgemeinschaft Privilegien einräumt, ja, die Einset-

¹²⁴ Ebd., 37.

¹²⁵ Ich spiele hier auf den amerikanischen Psychologen wie Philosophen William James (1842-1910) und sein Standardwerk „Die Vielfalt religiöser Erfahrung. Eine Studie über die menschliche Natur.“ an. Der Titel zeigt bereits an, dass James wie später Luckmann die religiöse Aktivität als eine universale Grundkonstante menschlicher Existenz betrachtet. Der Begriff „Vielfalt“ rückt vor allem das subjektive Moment im Erleben von außergewöhnlichen Intensitäten (siehe auch Luckmann) in den Vordergrund. Die den Alltag transzendierende Erfahrung wird ausschließlich dadurch zu einer religiösen, insofern sie in Beziehung zu einem religiösen Objekt (etwa Gott) gedeutet wird. Während in Europa die Neoscholastik und damit die philosophische wie rationale Begründung des Glaubens intensiv in den Vordergrund theologischen Denkens rückt, etabliert James in seinen Darlegungen die emotionalen und transpersonalen Aspekte spiritueller Daseinsausrichtung, ja, definiert Religion sogar vorrangig als Gefühl. Im Hinblick auf die Religion gibt es hier sicherlich Entsprechungen zu den zu James Zeit eine Hochkonjunktur erlebenden und sich in Abgrenzung zu einem strengen Rationalismus definierenden erfahrungszentrierten Erweckungs- und Pfingstbewegungen in den USA. Im Hinblick auf die Psychotherapie kann man James zu einem zentralen Wegbereiter für ein vor allem von humanistischen Therapierichtungen vertretenen Menschenbildes ausmachen, welches der subjektiven Beschäftigung mit existenziellen Themen sowie korrigierenden emotionalen Erfahrungen höchste Bedeutung beimißt.

¹²⁶ Joas, Braucht der Mensch Religion?, 40.

zung einer manch Territorialmonopol beanspruchenden Staatskirche im Grunde bereits seit dem Baptisten Roger Williams (1603-1683) gesetzlich untersagt ist, entstand quasi ein religiöser Marktplatz, auf dem sich verschiedene Anbieter behaupten müssen. Dieser Umstand führt zu hoher Mobilität, welche auf unternehmerische statt auf bürokratisch-formale Kompetenzen angewiesen ist. „Die Religionsgemeinschaften warteten nicht passiv auf die Teilnahmebereitschaft neuer Mitglieder, sondern versuchen aktiv, ihr religiöses Leben mit jeweiligen Interessenslagen (etwa der Migranten) zu verbinden.“¹²⁷ Dafür muss gelegentlich evaluiert und adaptiert werden, um für den Glaubenswilligen das (weitere) Partizipieren an der Gemeinschaft attraktiv bleiben zu lassen. Freilich sind mit dieser Haltung auch Probleme verbunden; etwa wenn Glaubensgemeinschaften ihr spirituelles Produkt auf magische Weise mit wirtschaftlichem Erfolg, Schönheit, Macht etc. in Verbindung bringen.

Entscheidend ist und bleibt aber, dass in den USA der Pluralismus an sich einen unumstößlichen Wert hat, wodurch die Religionsvielfalt als ein positives Moment kommuniziert wird. In Europa teilweise populistisch geschürte Befürchtungen wie eine zunehmende Islamisierung¹²⁸ gibt es in den USA so nicht. Die Terroranschläge 2001 wurden in erster Linie als ein Angriff auf den Wert der „Freiheit“ gesehen, nicht als ein Angriff auf das Christentum.

c) Das 19. Jahrhundert als religiöse Expansionsepoche

Joas geht nun in seinen Überlegungen so weit, zu behaupten, dass das neunzehnte Jahrhundert keineswegs ein Säkularisierungsjahrhundert war, wie es Assoziationen mit den Nachwehen der französischen Revolution, der industriellen Revolution oder mit dem Aufstieg der empirischen Naturwissenschaften nahelegen. Wendet man sich von einer das imperialistische Moment der vereinnahmenden Meinungshoheit noch immer nicht gänzlich, aber mit der Wahl Jorge Mario Bergoglios zu Papst Franziskus zumindest symbolisch überwundenen eurozentrischen Perspektive ab, muss man globalgeschicht-

¹²⁷ Joas, Glaube, 39.

¹²⁸ Man denke hier etwa an einen Werbeslogan der österreichischen Nationalratspartei FPÖ zur EU-Wahl im Jahre 2009: „Abendland in Christendhand“ oder an den Schweizer Minarettstreit (etwa zur selben Zeit), bei welchem auf den Plakaten der Befürworter des Verbotes die Minarette als Waffen dargestellt wurden.

lich nämlich das Gegenteil feststellen. Religion schwindet nicht, sondern expandiert. Joas sieht dafür zwei Gründe.

Erstens greifen die mit der Kolonialisierung einhergehenden Missionsbemühungen im achtzehnten und neunzehnten Jahrhundert erst wesentlich später als angenommen. Es kam mit der Besetzung Afrikas und Lateinamerikas zwar durchaus zu einer beachtlichen Verbreitung des Christentums, allerdings bedeutet Verbreitung nicht dasselbe wie eine kulturelle Verwurzelung spezifisch religiöser Werte. Da die Missionierung in ihren Anfängen primär im Modus der Indoktrinierung stattfand, bedurfte es einiger Generationen, bis ein authentischer Glaube die Gesellschaft tatsächlich zu diffundieren vermochte.¹²⁹ Und dort, wo eine Missionierung scheiterte, geschah dies nicht selten aus Gründen einer sich formierenden religiösen Opposition, was allerdings ebenso als eine Stärkung religiöser Identität verstanden werden muss.

Zweitens ist es entscheidend, die postkoloniale Beziehung von Staat und Religion zu beachten. Während in Lateinamerika die staatlich geförderte Vorherrschaft des Katholizismus einem zunehmenden Pluralismus gewichen ist und damit für eine gewaltige Zunahme charismatischer Bewegungen sorgte, hat Religion etwa in vielen Gebieten Afrikas die Funktion eines Kompensats misslingender Festigungen der in vielerlei Hinsicht instabilen Staatengebilde übernommen. Freilich sprechen wir hier nicht davon, was der Einzelne in diesen Gebieten unter Glaube, Kirche und Religion nun konkret versteht; also ob es eher die solidarisierenden, die kritischen Funktionen oder die konkreten Inhalte des Glaubens sind, welche hier im Vordergrund stehen. Aber anhand solcher Beispiele wird für Joas „die Vorstellung etwa vom neunzehnten Jahrhundert als einer Epoche der umfassenden Säkularisierung vollends unhaltbar“¹³⁰. Wenn man so will, dann könnte man es – noch einmal mit Joas – so formulieren, dass „Europa – und nicht die USA – als Sonderfall zu klassifizieren [sei]“¹³¹.

¹²⁹ Joas, Glaube, 39-40.

¹³⁰ Joas, Braucht der Mensch Religion?, 15.

¹³¹ Joas, Glaube, 36.

d) Europa und das Christentum

Im letzten Punkt seiner Kritik an der Säkularisierungsthese bezieht sich Joas auf die Selbstwahrnehmung Europas, welche vielleicht etwas vorschnell von einer durch und durch homogen christlichen Identität ausgeht. Aber hier gibt es zwei Gegenargumente, die ins Feld geführt werden sollten. Erstens behauptet Joas, „dass der europäischen Religionsgeschichte der religiöse Pluralismus schon immer inhärent war“¹³². Damit will gesagt sein, dass es unverantwortlich sei, dem Judentum wie dem Islam in Europa einen Exotenstatus einzuräumen. Man denke nur an die nahezu siebenhundertjährige Dominanz des Islams auf der iberischen Halbinsel.

Des Weiteren darf nicht übersehen werden, dass regionale Göttervorstellungen nicht einfach von einem auf den anderen Tag durch den monotheistischen Glauben an den einen transzendenten Gott abgeschafft wurden. Oder man denke zum Beispiel auch an die von germanischen Werten bestimmte Reformulierung gewisser christlicher Glaubensvorstellungen wie etwa einer vom germanisch-feudalen Verständnis von Ehre getragenen Satisfaktionstheorie. Außerdem ist es eine vage Behauptung, von einer von Anfang an gelingenden und darin allumfassenden Christianisierung Europas zu sprechen. Man darf von einer vorherrschenden Präsenz des Christentums in Städten und aufgrund der zentralen Bildungsfunktion von Klöstern nicht pauschal auf die Situation in ganz Europa schließen. Zum Beispiel stellt etwa das Eigenkirchensystem einen zentralen Faktor für die Verbreitung des Christentums dar. Um Pfründe zu generieren, musste gerodet werden, und erst mit dieser Urbarmachung des waldreichen Nordens Europas konnte eine dortige Verortung des Christentums überhaupt erst gewährleistet werden.

Oder man denke an die Reformationszeit und die in vielen Bereichen nötig gewordenen Visitationen, welche ein Bild von Zuständen in Klöstern und Priesterhaushalten zeichnen, dem das Prädikat „christlich“ nur mit viel gutem Willen entspricht. Ein anderes interessantes Phänomen dieser Zeit des Spätmittelalters ist das sogenannte Klerikerproletariat. Dabei handelte es sich um – wenn man so will – Nebenerwerbspriester (exemplarisch dafür der Begriff des *Pfarrhofes*), die keineswegs über eine fundierte

¹³² Ebd., 38.

theologische Ausbildung verfügten. Damit stellt sich aber die Frage, was dann eigentlich von diesen dem Volk gelehrt wurde: tatsächlich Christentum oder eher eine diesbezügliche Vermutung. Auch weisen (kirchen-)rechtliche Festlegungen etwa im Hinblick auf das gottesdienstliche Leistungssoll eines Gläubigen darauf hin, dass es mit der religiösen Motivation schon damals nicht immer zum Besten bestellt war. Man darf hier also die Geschichte nicht einseitig lesen.

Aus jüngerer Vergangenheit bringt Joas das Beispiel der Industrialisierung Englands. Dieser Modernisierungsschub führte keineswegs zu einer Abnahme von Religion als vielmehr sich Praktiken und Mitgliedschaften intensivierten. Ohne hier gleich selbstredend Marx ins Spiel bringen zu wollen, zeigt dieses Beispiel, dass eine technische Modernisierung Kontingenzen generieren kann, auf die sie selbst keine Antwort geben kann. Hier würde ich Religion nicht unbedingt als schmerzbetäubendes Morphin, denn viel eher als ein klärungswilliges Deute- und Artikulationsangebot solcher Umstände bezeichnen wollen. Anders formuliert: Wo Marx im religiösen Verhalten vielleicht Unterdrückung eigentlicher Bedürfnisse behauptet, würde ich darin eher einen Willen zum existenziellen Bearbeiten des Zu-Gefallenen annehmen. In der ehemaligen Deutschen Demokratischen Republik hingegen vollzog sich diese Glaubensintensivierung nach der Wende nicht in diesem Stil. Der Religionsmonitor von 2008 zeigt etwa, dass im Osten Deutschlands 32% der Bevölkerung dem Christentum (in England ca. 74%) und 68% keiner Religionsgemeinschaft angehören.¹³³ Solche bei aller Vorsicht zu interpretierenden Daten können hier nicht näher recherchiert werden, aber aufgrund derartiger (und anderer) Indizien merkt Joas an, dass das „Bild von einer braven und einfältigen Volksfrömmigkeit [...] eine romantische Vergangenheitsidealisierung [ist]“¹³⁴.

Man muss also vorsichtig sein, wenn man die Geschichte des Christentums als eine „One Way“-Erfolgsstory präsentieren möchte, da es hier zuvor die Frage zu klären gilt, was zu welcher Zeit unter dem Christentum verstanden wurde und ob es überhaupt verstanden werden wollte. Die Entwicklung des Christentums in Europa ist kein einheitlicher, kontinuierlich unilinear Prozess, aber vielleicht zeigt gerade eine solche Deutung bereits ein Bewusstsein auf, welches im Modus der von Ökonomie stark be-

¹³³ Bertelsmann Stiftung [Hg.], Religionsmonitor 2008, Gütersloh 2007, 67ff,

¹³⁴ Ebd., 41.

einflussten Moderne geprägt ist und das Moment von Entwicklung somit unweigerlich mit dem Begriff des Fortschritts assoziiert. Ein solcher Fortschrittsbegriff ist es aber, welcher der Religion ein Verschwinden attestiert.

Joas' Resümee nach der historischen, grundagentheoretischen und soziologischen Überprüfung der Säkularisierungsthese ist kurz, bündig und eindeutig: Sie erweist sich für ihn „als höchst fragwürdig“¹³⁵. Modernisierung und Säkularisierung können durchaus eine Wahlverwandtschaft eingehen; a priori stehen sie aber in keiner Verbindung.

1.3.3 Das Zeitalter der Kontingenz – Hans Joas' Begriff von Moderne

1.3.3.1 Eine Absage an gegenwärtige Modernitätstheorien

In den einleitenden Überlegungen zum Punkt 1.3 habe ich die Frage gestellt, was es bedeuten könnte, ein „moderner“ Mensch zu sein. Mit Hans Joas kann man nun gestrost feststellen, dass man mit einer Antwort im Sinne von „säkularisiert sein“ nicht unbedingt den Nagel auf den Kopf trifft. Wir konnten sehen, dass Modernität und Säkularisierung Wahlverwandte sein können und anderswo einander nicht einmal kennen. Was aber ist es dann, dass die Gesellschaft als modern kennzeichnet, wenn es nicht die Verweltlichung der Welt ist?

Joas sieht die Moderne gegenwärtig mittels zweier Diagnosewerkzeugen definiert, die für ihn allerdings unzureichend sind. Das eine Werkzeug ist die thematische Zusammenfassung von gegenwärtig gesellschaftsdominierenden Dynamiken unter einem diese subsumierenden und repräsentierenden Gesichtspunkt, wie etwa dem des Risikos, des Wissens oder der Kommunikation. Prominente Beispiele hierfür sind etwa Ulrich Becks „Individualisierungsgesellschaft“ oder Gerhard Schulzes „Erlebnisgesellschaft“. Joas kritisiert an diesem (soziologischen) Trend, dass der Eindruck entstehen könne, ein gegenwärtiges Subjekt habe in seinem Lebensentwurf lediglich die Wahl dazu, welchem Analyseergebnis es entsprechen möchte; so „als verkörpere sich die Soziologie in ihnen“¹³⁶. Joas spricht diesen Analysen ihre Relevanz nicht ab, doch blei-

¹³⁵ Ebd., 42.

¹³⁶ Ebd., 108.

ben sie einseitig, weshalb eine Metaperspektive entwickelt werden müsse, die verschiedene Aspekte zu integrieren vermag.

Das zweite kritisierte Diagnosewerkzeug ist jenes, das die Historie in Epochen (so zum Beispiel die Postmoderne, das postindustrielle oder das postsäkulare Zeitalter) unterteilt und somit den Begriff des „Epochenbruchs“ ermöglicht. Dass Joas mit dem von Jürgen Habermas in der Friedenspreisrede von 2001¹³⁷ geprägten Begriff der „Postsäcularität“ nur wenig anfangen kann, sollte aus dem bisher Darlegten ersichtlich sein. Mit Joas formuliert: „Der Begriff ‚postsäcular‘ muss ja, um sinnvoll zu sein, einen Wandel bezeichnen gegenüber einer vorherigen Phase. Es ist aber unklar, wann es diese frühere ‚säcular‘ Gesellschaft gegeben haben soll und was mit ihr eigentlich gemeint ist.“¹³⁸ Ist mit ihr eine Gesellschaft, frei von jeglicher religiöser Diffundierung, gemeint; also eine Gesellschaft, in welcher der Glaube keine Option war? Ohne hier Habermas näher behandeln zu können, geht es Joas in der Kritik des zweiten Diagnosewerkzeuges darum, dass es bereits eine Überfülle an Epochenbezeichnungen für die jüngere Vergangenheit und Gegenwart gibt, aber im Grund eine solche Zuschreibung erst aus größerer zeitlicher Distanz relevant werden kann.¹³⁹

1.3.3.2 Zur Assoziation von Modernität und Kontingenz bei Hans Joas

1.3.3.2.1 Modernisierung als *ein* kontinuierlicher Prozess?

Wir stellen fest, dass Joas weder eine neue Gesellschafts- noch eine neue Epochenbezeichnung einführen möchte, aber trotzdem eine „Neubestimmung“¹⁴⁰ dessen wagen will, was gemeinhin unter „Moderne“ verstanden wird. In Punkt 1.3.2.3.3¹⁴¹ habe ich zum Schluss erwähnt, dass bei der Bewertung der Christianisierung Europas anscheinend (unbemerkt) ein modernes Moment zum Tragen kommt; nämlich wenn von einem kontinuierlichen Prozess die Rede ist. Genauso verhält es sich für Joas auch mit der Beurteilung der Moderne, insofern auch sie als ein homogen kontinuierlicher Pro-

¹³⁷ Im entsprechenden Passus spricht Habermas von einer „[...] postsäkularen Gesellschaft, die sich auf das Fortbestehen religiöser Gemeinschaften in einer sich fortwährend säkularisierenden Umgebung einstellt.“ (Jürgen Habermas, Glaube und Wissen. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001. Mit einer Laudatio von Jan Philipp Reemtsma, Frankfurt a. M. 2001, 13.)

¹³⁸ Joas, Braucht der Mensch Religion?, 122-123.

¹³⁹ Vgl. Joas, Glaube, 108f.

¹⁴⁰ Ebd., 110.

¹⁴¹ Soziologische Überprüfung der These.

zess dargestellt wird. Das Resultat dieser Beurteilung ist für Joas „der Mythos [...] von der *einen* Moderne und der *einen* Modernisierung [Hervorh. d. V.]“¹⁴², welche anscheinend eine völlige Differenz zu einer vorangegangenen Epoche markiert. Für Joas aber gibt es hinsichtlich der Modernisierung keinen großen einheitlichen Prozess, als vielmehr viele kleine autarke Prozesse, die konvenieren können, aber keineswegs müssen. Und genau dies ist der erste Umstand, den Joas mit dem Begriff der „Kontingenz“ bezeichnet wissen will. Aber auch jene kleinen Prozesse dürfen in ihrer Abstraktheit nicht „fetischisiert“¹⁴³ werden, sondern müssen vielmehr handlungstheoretisch erschlossen werden. Es gilt also zu hinterfragen, inwiefern solche Prozesse sich tatsächlich aus motiviertem Handeln, im Gegensatz zu einem rein reaktiven Verhalten, generieren. An diesem Punkt kommen wir dann zur zweiten Definition von Kontingenz bei Joas: Die Gegenwart als eine Zeit der Zunahme von individuellen Handlungsoptionen, aus denen heraus sich soziale Strukturen ergeben.

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass für Joas das Phänomen der Modernisierung kein einheitlicher Prozess ist, sondern vielmehr mittels der Zusammenschau von vielen, in kontingenten Beziehungen stehenden Dynamiken, die wiederum keine einheitliche Ursache haben, zu verstehen ist.

1.3.3.2.2 Zum Begriff der Kontingenz

Der Begriff der Kontingenz entlehnt sich aus der Partizip Präsens-Bildung (contingens) des lateinischen con-tingere, was soviel wie „berühren“, „sich ereignen“ beziehungsweise „treffen“ meint¹⁴⁴ und im Spätlateinischen dann explizit für „Möglichkeit“ steht. Der Begriff steht also für Umstände, welche nicht notwendig, aber auch nicht unmöglich sind. Mit dieser Definition können also negativ wie positiv empfundene Ereignisse markiert werden, welche einem widerfahren beziehungsweise zu-fallen. Für Joas ist zentral, dass der Begriff aber auch für die „Erfahrung unserer eigenen Entscheidungs- und Handlungsfreiheit und ihrer Folgen [steht]“¹⁴⁵.

¹⁴² Joas, Glaube, 112.

¹⁴³ Vgl. ebd., 112.

¹⁴⁴ Duden, Das Herkunftswörterbuch. Etymologie der deutschen Sprache, Mannheim-Leipzig-Wien-Zürich 42007.

¹⁴⁵ Joas, Braucht der Mensch Religion?, 45.

Damit sind wir beim zentralen Punkt der Gegenwartsdiagnose von Joas angelangt, denn die Moderne ist für ihn vor allem durch eines gekennzeichnet: Gestiegene Kontingenz. Dies bedeutet, dass sich die Möglichkeiten („Optionen“) unseres Handelns vervielfacht haben, was wiederum zur Folge hat, dass sich die Widerfahrnisse durch das Handeln der (beziehungsweise mit den) anderen ebenfalls potenzieren.¹⁴⁶ Damit erteilt Joas der Ökonomisierungsthese (die Logik der Ökonomie diffundiere sämtliche nicht-ökonomische Bereiche menschlichen Daseins), aber auch dem Paradigma der funktionalen Ausdifferenzierung von Gesellschaft (hier gibt es zwar koexistierende Bereiche, die allerdings allzu schnell als hermetisch abgeriegelte und darin autarke Systeme gesehen werden) eine Absage.

Wenn nun Joas die Gegenwart als „Zeitalter der Kontingenz“¹⁴⁷ definiert, dann impliziert dies für ihn auch, *dass Gewissheit ebenfalls als etwas Kontingentes zu verstehen ist*. Genauer gesagt meint er damit „eine Gewissheit, die sich der Kontingenz ihrer Entstehung bewusst ist“¹⁴⁸. Mit dieser Feststellung will aber keine – einem absoluten Relativismus Tür und Angel öffnende – Absage an feststehende Normen und Werte sowie eine Bindung an selbige erteilt sein. Nein, es will lediglich gesagt sein, dass es diese Bindungen zwar nach wie vor gibt, allerdings auf eine andere Art und Weise. Anders formuliert: (Religiöse) Wertbindungen entwickeln sich heute eben unter den Voraussetzungen massiv gesteigerter Kontingenz, womit aber ebenso eine Absage an die These ergehen muss, dass Säkularisierung ein *notwendiger* Bestandteil von Modernisierung sei.¹⁴⁹ Damit soll nicht in Abrede gestellt werden, dass gewisse Gebiete auf der Welt starke Säkularisierungstendenzen aufweisen. Sie aber in ein monokausales Verhältnis mit dem fortschrittlichen Selbstverständnis des Menschen zu bringen, wäre schlicht falsch.

1.3.3.2.3 Bringt gestiegene Kontingenz den Glauben in Gefahr?

Joas fragt in Bezug auf seine Feststellungen, ob wir aufgrund dieser gegenwärtigen Transformationen tatsächlich einen Schaden für die Religion befürchten müssen, ja, ob

¹⁴⁶ Vgl. ebd., 45-46.

¹⁴⁷ Vgl. *Charles Taylor*, Ein säkulares Zeitalter, Frankfurt a. M. 2009.

¹⁴⁸ *Joas*, Glaube, 126.

¹⁴⁹ Siehe speziell Kritik an den zentralen Elementen der Säkularisierungsthese in Punkt 1.3.2.3.3.

es vernünftig ist, dieses Moment der Handlungsoptions- und Kontingenzsteigerung als Problem wahrzunehmen. Er beantwortet diese Frage mit einem klaren Nein und führt dafür zwei Gründe an. Erstens erzeugt ein Zur-Kennntnis-Nehmen von Werten oder Personen (als Handelnde) noch lange keine Bindung an diese und zweitens provoziert das Wahrnehmen einer Wertalternative nicht unweigerlich eine Loslösung von bestehenden Bindungen.¹⁵⁰ Werte entstehen für Joas abseits eines rationalen Diskurses in jenen Erfahrungen, wo das Selbst sich auf etwas transzendiert, was „subjektiv evident und affektiv intensiv als ‚gut‘ erscheint [...]“¹⁵¹.

Wie zuvor erwähnt, verhindert Kontingenz keineswegs die Entstehung von Wertbindungen, hat allerdings Einfluss auf deren Formensprache. Unter welchen Umständen also können (Wert-)Bindungen im Zeitalter massiv gesteigerter Kontingenz gewährleistet werden? Ohne Joas Argumentation hier ausführlich darlegen zu können, zeigen sich folgende Parameter als diesbezüglich entscheidend: Eine Wertbindung in kontingent gewordenen Zeiten ist möglich, wenn die *Unterschiede* von Wertverständnissen in einen Diskurs integriert werden und diese vom persönlichen Verständnis differentieller Werte zur bildschärfenden (vielleicht auch adaptiven) Reformulierung des eigenen, wiederum gewisse Werte implizierenden, Selbstverständnisses herangezogen werden. Im Grunde könnte mit solchen Formulierungen vorschnell der Eindruck entstehen, dass der Glaube hier tatsächlich zu einer *bloßen Wertoption* verkommt; also zu etwas rein Persönlichem und darin Wankelmütigem degradiert. Und ein derartiger Glaube würde kaum von der Säkularisierung seiner selbst absehen, wenn sich diese als bessere Option erwiese.

Joas widerspricht dieser Ansicht, indem er anführt, dass eine solche Optionssteigerung nicht einseitig gelesen werden darf. Charles Taylor bejahend zitierend, führt er an, „dass durch die Verfügbarkeit einer wachsenden Zahl von Optionen Menschen leichter von einer Religionsgemeinschaft zu anderen ‚konvertieren‘ oder auch, wie man hinzufügen könnte, vom Glauben zum Unglauben oder vielleicht vom Unglauben zum Glauben wechseln“¹⁵². Folglich heißt dies, dass ein so gefundener Glaube – gerade in Anbe-

¹⁵⁰ Vgl. Joas, Glaube, 239.

¹⁵¹ Ebd., 139.

¹⁵² Ebd., 147.

tracht der Optionen – einer sein kann, der aufgrund seiner rationalen aber auch emotionalen Auseinandersetzung mit der Alternative ein willensstärkerer ist. Somit ist der Begriff der „Option“ nicht mit einer negativen Konnotation zu verstehen, also mit einer Verwahrlosung von oder einer Qualitätsminderung in Bestehendem. Aber gerade dieses geringschätzige Verständnis vom neuen Paradigma der „Option“ ist für Joas oftmals Grund für eine Entmutigung bei jenen, welche die Felle nun davonschwimmen sehen. Mit Joas anders formuliert: Wenn die bloße Empfehlung einer Option nicht mehr ausreicht, muss sie, um zu überzeugen, zu einer lebendigen gemacht werden.¹⁵³

1.3.3.2.4 Glaube als Kontingenzbewältigung?

Nach dem bisher Festgestellten ist eines klar: Gerade der Glaube kann für Joas nicht Kontingenzbewältigung sein. Vielmehr sieht er ihn als „die Voraussetzung für einen spezifischen Umgang mit Kontingenz“¹⁵⁴.

An dieser Stelle müssen aber folglich zwei wesentliche Momente ins Spiel gebracht werden. Nämlich das der (Glaubens-)Bildung und jenes der Empathie. Eine personale Verwurzelung in einem *Vertrauen*, welche die Vernünftigkeit dieser Haltung *geprüft* hat, ermöglicht nach adäquater Abschätzung die angst- und manipulationsfreie Hinwendung zum Fremden oder die vorurteilsfreie Einfühlung in den anderen. Anders formuliert: Der Glaube müsste gerade aufgrund der gegenwärtigen Aufforderungen „Identitätsbildungen fördern, die kontingenzwahrnehmungstauglicher sind“¹⁵⁵.

Es liegt oftmals die Gefahr nahe, den Glauben auf ein funktionales Instrument zu reduzieren, das als Artikulationsgerät dem unerwarteten Unbekannten und darin vielleicht auch Angstmachendem eine fassbare und somit handhabbare Gestalt verleihen soll. Freilich will nicht bestritten werden, dass der Glaube natürlich auch in Situationen der Tragik Trost und Hoffnung geben kann, aber immer schwingt bei diesen Bestimmungen

¹⁵³ Vgl. ebd., 148.

¹⁵⁴ Ebd., 126.

¹⁵⁵ Franz Gruber, Glaube als Kontingenzbewältigung, in: ThPQ 160 (2012), 390. Zum Thema Glaube und Kontingenzbewältigung siehe auch: Ingolf U. Dalferth/Philipp Stoellger [Hgg.], Vernunft, Kontingenz, Gott. Konstellationen eines offenen Problems, Tübingen 2000. Niklas Luhmann, Die Religion der Gesellschaft, Frankfurt a. M. 2002. Eugen Biser, Theologie als Therapie. Zur Wiedergewinnung einer verlorenen Dimension, Norderstedt 2002, 158-162. Norbert Ammermann, Religiosität und Kontingenzbewältigung. Empirische und konstrukttheoretische Umsetzungen für Religionspädagogik und Seelsorge, Münster 2000. Hermann Lübke, Kontingenzerfahrung und Kontingenzbewältigung, in: Gerhart von Graevenitz/Odo Marquard [Hgg.], Poetik und Hermeneutik, Bd. 17: Kontingenz, München 1998, 35-47.

der Charakter eines „das Eigentliche zudeckenden Verfahrens“ mit. Es kann aber eben nicht darum gehen, kontingente Situationen zu beschwichtigen, sondern sie in ihrer Gegebenheit und Beschaffenheit, in ihrer Spannung generierenden Unvertrautheit aushalten zu können, aber auch zu wollen. Nicht das Umgehen *von*, sondern das Umgehen *mit* solchen Situationen ist ja gerade das zentrale Thema eines Glaubens, dessen Initialzündungen stets in einem subjektiv evidenten Einlassen auf das Unvertraute und damit verbundenen Aufbrüchen zu suchen sind. Hinsichtlich solcher Situationen können Religionen mit einem enormen Erfahrungsspeicher aufwarten und einen Bezugsrahmen bieten, der durch seine stabilisierende Wirkung die ins Offene gerichtete Bewegung der Person (unter-)stützt. Damit aber wird man möglicherweise furchtloser hinsichtlich des Unbekannten, des Fremden, ja, des Anderen. Und Furchtlosigkeit lässt Freiheit wachsen, welche wiederum die Grundvoraussetzung für eine mündige Performanz in dieser Welt darstellt. Das heißt nicht, dass man sich für das Andere a priori begeistern muss, nein, aber man wird frei dafür, ohne es zudecken oder zwanghaft in das eigene Bewertungsschema pressen zu müssen. „Vielmehr muss aufzuzeigen sein, dass ein Glaube, der aus freier Entscheidung erwächst, die Kontingenzen vielmehr klarer und ‚realistischer‘ wahrnehmen kann und darum das je Unvertraute des Lebens gerade nicht kognitiv oder rituell abschließt, sondern den Menschen ermutigt, sich im zu öffnen und zu stellen.“¹⁵⁶

Das personale Moment um jenes des Allgemeinen erweitert: Wir reden dann von einem modernen Glauben, wenn er sich in kontingenter Gewissheit seines Status der Option bewusst ist, aber gerade darin eine Erkenntnis und Entscheidung zum Ausdruck bringt, die sich auf eine angstfreiere Auseinandersetzung mit dem Anderen einlässt und dadurch die Bindung an den eigenen Wert tiefenschichtiger werden lässt.

1.3.4 Resümee und Ertrag II

Nach all dem bisher Gehörten ist es wichtig, noch einmal kurz zu resümieren, wie es bei Joas tatsächlich um die Zukunft der Religion und speziell des Christentums bestellt ist. Es ist für Joas entscheidend, sich bei sämtlichen Prognosen endlich von der euro-

¹⁵⁶ Ebd., 383.

zentrischen Perspektive zu lösen und – wie in vielen funktionalen Teilbereichen der Gesellschaft bereits selbstverständlich – eine globale Perspektive einzunehmen. In der Beurteilung etwa einer anderen Religion wird dies ja ohne größeres Bedenken bereits getan, wenn man etwa den Begriff der „Islamisierung“ ins Auge fasst. Nach Joas leben wir im Grunde in einer Zeit, welche Zeuge einer noch selten dagewesenen Ausbreitung des Christentums ist. Aber dies wird übersehen, sobald man den Begriff des Christentums als spirituelles Synonym für Europa gebraucht.

Im europäischen Christentum allerdings spielt der Begriff der „Konkurrenz“ eine entscheidende Rolle. Fremde Religionen werden nicht selten als Einengung betrachtet und populistische Politparteien meinen gar den Untergang des Abendlandes prophezeien zu müssen. Mit Joas Kontingenzbegriff haben wir allerdings gesehen, dass „Konkurrenz das religiöse Leben intensiviert“¹⁵⁷, insofern diese Aufforderung „von den Gläubigen und den religiösen Institutionen mit Engagement angenommen [wird]“¹⁵⁸.

Das europäische Christentum erfährt momentan den Beginn einer Transformation, welche eben durch die Zunahme der individuellen Handlungsoptionen und einer damit steigenden Kontingenz einhergeht. Damit verbunden ist ein Zuwachs an Möglichkeiten der „Artikulation religiöser Erfahrungen“¹⁵⁹. Joas scheint sich sicher, dass das Christentum ohne einer Anerkennung der Variantenvielfalt spiritueller Erkenntnisse und existenzieller Wahrheiten in Europa nicht überleben wird. Damit ist natürlich eine Kritik an der römisch-katholischen Kirche verbunden, weil für Joas eine Institution, welche die Wahrheit als eine von individuellen Erfahrungskontexten unabhängige Entität sieht und diese dabei verwaltend handhabt, im Hinblick auf die Lebendigkeit des Glaubens kontraproduktiv ist.¹⁶⁰ Eine solche Selbstsakralisierung ist stets mit einer Zunahme an Passivität verbunden, weil hier eine Immunisierung gegenüber einem Zweifel durch andere, aber vielleicht auch die eigenen Bedenken, stattfindet. Das Christentum „muss aber aus der Defensive heraus, in die es in Jahrzehnten fortschreitender Säkularisierung vornehmlich in Europa geraten ist oder sich selbst zurückgezogen hat, und zeigen,

¹⁵⁷ Joas, Glaube, 198.

¹⁵⁸ Ebd., 198.

¹⁵⁹ Ebd., 217.

¹⁶⁰ Vgl. Ebd., 217. (Siehe dazu auch Punkt 1.2.4.2 über die Luckmann'schen Thesen zur Dialektik institutioneller Spezialisierung).

dass es seine Botschaft im Angesicht dieser Herausforderungen neu und überzeugend artikulieren kann.“¹⁶¹ Ob dies gelingt, hängt nicht vom Handeln der Religion, sondern vom Handeln der Menschen, die sich da christlich nennen, ab.

Es kann an dieser Stelle gesagt werden, dass Joas' Überlegungen eine hohe Relevanz im Hinblick auf eine adäquate Gegenwartsdiagnose darstellen, weil er Perspektivenwechsel vornimmt, die in ihrer Unbequemlichkeit interessante Fragen aufwerfen. Gerade die Kritik an dem noch immer nicht gänzlich überwundenen mentalen Kolonialismus des Europäers ist von zentraler Bedeutung. Und die Säkularisierungsthese ist eben ein solches europäisches Gedankenkonstrukt, das pauschalisierend auf die gesamte Weltsituation projiziert wird. Aus psychologischer Perspektive wäre es interessant zu fragen, ob diese Projektion tatsächlich als Überbleibsel eines radikalen Eurozentrismus oder aber als Abwehrmechanismus im Hinblick auf einen bestimmten Konflikt, der unbewusst bleiben muss, zu sehen ist. Die Meinung von der ohnehin unaufhaltsamen Säkularisierung der Welt könnte dann mittels immanentistischer Nomenklatur das eigene religiöse und darin transzendenzbezogene Untätigbleiben durchaus legitimieren. Was heißt dies aber nun konkret für unsere Fragestellung, ob sich in der Psychotherapie nicht zentrale Inhalte christlicher Anthropologie reformulieren und sie dabei als zeitadaptiertes funktionales Äquivalent hinsichtlich der Kernfunktionen religiöser Praxis in Erscheinung tritt?

Zunächst einmal plädiert auch Joas dafür, den institutionell-religiösen Glauben nicht als Synonym für Religion zu verwenden, sondern die (universelle) Erfahrung der Selbsttranszendenz zum Fluchtpunkt allen Nachdenkens über Religion zu machen. Daher ist für ihn *die* Religion genau wie *die* Kultur als ontologisch Seiendes problematisch, da – wie bei Weber gehört¹⁶² – nur Subjekte Träger von Handlungen und Rezipienten einer Selbsttranszendenz Erfahrung sein können. Wir haben bei Luckmann gesehen, dass Religion sowohl als ein intersubjektiv dynamisches Prozessgeschehen wie auch als Zenit einer Bedeutungshierarchie, als einen den Alltag transzendierenden Bereich letzter Bedeutungen und Sinnzuschreibungen verstanden werden muss.¹⁶³ Und der Mensch

¹⁶¹ Ebd., 218.

¹⁶² Siehe Punkt 1.2.2.1.

¹⁶³ Siehe Punkt 1.2.3.4.

ist hinsichtlich (s)einer Sinn- und Identitätserfahrung auch auf die Interaktion mit diesem dem Alltag Jenseitigen verwiesen. Zentral ist hier nun der Gedanke Joas, dass die Ausdrucksmöglichkeiten solch religiöser Bezugnahmen zu Welt und Dasein einen enormen Zuwachs erfahren haben und sich die Varianten an Deutungen für Erfahrungen der Selbsttranszendenz potenziert haben. Für solche Erfahrungen ist nun aber das christliche Artikulationsrepertoire genau so eine Option wie etwa das atheistische oder das psychotherapeutische, was für Joas fälschlicherweise oftmals als Degradierung klassischer Weltreligionen empfunden wird. Joas zeigt, dass die Moderne nicht – wie in der Säkularisierungsthese behauptet – das Verschwinden des Christentums evoziert, sondern zu einer der Gegenwart entsprechenden theoretischen wie praktischen Vermittlung ihrer Weltansicht auffordert. (Und dass die Moderne die Religion im Sinne Luckmanns ausrottet, ist insofern unmöglich, als dies das Ende einer sinngenerierenden Transzendenzverwiesenheit des Menschen meinen würde.)

Wo nun aber diese Aufforderungen an das (speziell europäische) Christentum ungehört verhallen, werden, ja, müssen funktionale Äquivalente und deren zur Verfügung gestellten Sinnsysteme die Aufgabe übernehmen, den Menschen die Hoffnung auf heilsam gelingendes Dasein offenzuhalten. Nun muss man gewiss darauf verweisen, dass für Joas die Erfahrungen von Selbsttranszendenz nicht mit Gotteserfahrungen gleichzusetzen sind¹⁶⁴, denn erfahrungstheoretische Ansätze verweisen vorzüglich auf universale Erfahrungen, die im Grunde jedem zugänglich sind (Liebe, Solidarität, Freundschaft, ...)¹⁶⁵. Insofern wird es wichtig sein, „religiöse Erfahrung als *spezielle Erfahrung* bzw. *Erfahrungsart* von religiöser Erfahrung als einem *Deutungsmodus von Erfahrungen* [zu] unterscheid[e]n“¹⁶⁶. Bezüglich dem „Deutungsmodus von Erfahrungen“ können wir auf funktionaler Ebene mit den bisher besprochenen soziologischen Konzepten die These nähren, dass Psychotherapie und Christentum hinsichtlich der Deutung von Erfahrungen durchaus optionale Äquivalente darstellen können.¹⁶⁷ Wir werden diese spezifische Äquivalenz auf anthropologischer Ebene vertiefen müssen,

¹⁶⁴ Joas, Braucht der Mensch Religion?, 17.

¹⁶⁵ Vgl. Henning Tegtmeier, Gott, Geist, Vernunft. Prinzipien und Probleme der natürlichen Theologie, Tübingen 2013, 5f.

¹⁶⁶ Ebd. 5.

¹⁶⁷ Siehe Punkt 1.2.4.

um eine Dichotomie von Funktion und Inhalt von Religion zu vermeiden. Des Weiteren werden wir dem Aspekt der speziellen religiösen Erfahrung (Gotteserfahrung) besondere Bedeutung beimessen müssen. Denn diese kann augenscheinlich zum entscheidenden Hindernis in unserer auf das Auffinden von Reformulierungstendenzen ausgerichteten Synopse von Christentum und Psychotherapie werden. Wenn wir mit Luckmann Religion unter anderem als ein notwendigerweise das Subjekt, die Gesellschaft und die Welt konsolidierendes oberstes, darin transzendentes aber objektiv wirkliches Sinnsystem letzter Relevanzen beziehungsweise (Be-)Deutungen definiert¹⁶⁸ und mit Joas die Kontingenz und Optionalität solcher Sinnsysteme herausgearbeitet haben, wollen wir mit unserer letzten soziologischen Referenz – Franz-Xaver Kaufmann – unter anderem auch auf die zuvor problematisierte Gottesfrage und deren Erscheinungsform wie Relevanz im Kontext der Moderne fokussieren.

¹⁶⁸ Siehe Punkt 1.2.3.4.

1.4 Franz-Xaver Kaufmann: Funktionale Äquivalente und Selbstreferentialität

Als dritte und letzte (religions-)soziologische Referenz wollen wir uns mit den Gedanken des 1932 in Zürich geborenen Schweizer Franz Xaver-Kaufmann auseinandersetzen. Der studierte Ökonom, Jurist und Soziologe, welcher von sich sagt, in der „katholischen Enge“¹⁶⁹ Zürichs aufgewachsen zu sein, lehrte bis zu seiner Emeritierung im Jahre 1997 an der von ihm mitbegründeten soziologischen und sozialpolitischen Fakultät der Universität Bielefeld. Neben seinen Forschungsschwerpunkten wie der Familien- und Jugendsoziologie oder der Theorie der Sozialpolitik und des Wohlfahrtsstaates beschäftigte sich Kaufmann ab den späten Siebzigern des zwanzigsten Jahrhunderts speziell auch mit religiösen und kirchlichen Transformationsprozessen westlicher Gesellschaften. Bereits in dem 1979 erschienenen Werk „Kirche begreifen. Analysen und Thesen zur gesellschaftlichen Verfassung des Christentums“¹⁷⁰ wehrte sich Kaufmann gegen die Dominanz der klassischen Säkularisierungsthese und plädierte für einen multidimensionalen und differenzierungstheoretischen Zugang zur Gegenwartssituation von Religion. Die religionssoziologisch seit damals wesentliche Fragestellung Kaufmanns, die um eine Verhältnisbestimmung von christlicher Religion und einem auf Individualität und Selbstbestimmung basierenden Modernitätsbewusstsein geprägt ist, hat ihre Aktualität bis heute nicht im Geringsten eingebüßt.

In zentralen Punkten in der Linie Luckmanns und Joas' stehend, geht Kaufmann davon aus, „dass die sogenannte Säkularisierung nicht notwendigerweise Entchristlichung bedeutet, sofern das Christentum nicht auf die Phänomene kirchlicher Teilnahmehäufigkeiten reduziert wird“¹⁷¹. Auch hier werden wir also mit dem Anliegen konfrontiert, dass der Begriff Religion eben nicht mehr exklusiv auf institutionalisierte Glaubensgemeinschaften verweist, sondern im Grunde als Chiffre für Ressourcen steht, die einst auch durch das Christentum zur Verfügung gestellt werden wollten.¹⁷² Aber „[d]as, was

¹⁶⁹ Franz-Xaver Kaufmann, *Schrumpfende Gesellschaft. Vom Bevölkerungsrückgang und seinen Folgen*, Frankfurt a. M. 2005, 58.

¹⁷⁰ Franz-Xaver Kaufmann, *Kirche begreifen. Analysen und Thesen zur gesellschaftlichen Verfassung des Christentums*, Freiburg i. Br. 1979.

¹⁷¹ Franz-Xaver Kaufmann, *Soziologie und Theologie – Revisited*, in: Ansgar Kreutzer/Franz Gruber (Hgg.), *Im Dialog. Systematische Theologie und Religionssoziologie*, Freiburg i. Br. 2013, 86.

¹⁷² Vgl. Kaufmann, *Religion und Modernität*, 1.

das eigentliche Anliegen des Christentums ausmacht, kommt in seiner unterscheidenden Form in den heutigen Manifestationen des kirchlichen Lebens nur ungenügend zum Ausdruck¹⁷³. Einen ersten für unsere Arbeit wesentlichen Gedanken Kaufmanns, auf welchen wir dann noch näher eingehen wollen, soll gleich noch an dieser Stelle vorgestellt werden. Nämlich weist Kaufmann auf den problematischen, aber in der Geschichte des Christentums von Anbeginn an prominenten Umstand hin, dass „das öffentliche Bewußtsein dazu [neigt], die Gottesfrage sozusagen mit ‚Religion‘ zu verdrängen“. Diese Gottesfrage an sich ist aber mit der Moderne eben nicht verschwunden, als vielmehr der Kontext, in dem sie gestellt wird, radikalen Veränderungen unterliegt. Die Grammatik, in welcher Frage und Antwort erfolgen, müssen von gleicher Beschaffenheit sein, wenn sie eine Sprachverwirrung vermeiden wollen. Da Institutionen aber Sprache oftmals konservieren und ihr damit ein hohes Maß an Flexibilität entziehen, kann dies zu einer asynchronen Kommunikation führen, in welcher die Beteiligten sich letztlich unverstanden fühlen. Dann hat man entweder die Möglichkeit, das Interesse an der Interaktion zu spielen oder man wendet sich ab, um jene zu fragen, welche die Sprache, in der die Frage gestellt wird, auch verstehen. Aber die Frage an sich – und dies werden wir mit Kaufmann sehen – bleibt bestehen.

Ein zweiter für uns außerordentlich wichtiger Gedanke liegt dort, wo Kaufmann betont, dass eine Gesellschaft, welche das Prinzip einer auf Interdependenz verwiesenen Autonomie hochhält, nicht „auf kulturelle und soziale Praktiken [...] verzichten [kann]“¹⁷⁴, welche „Möglichkeiten eines freiheitlichen und auf wechselseitiger Anerkennung von Differenzen beruhenden Zusammenlebens unter den Menschen“¹⁷⁵ zur Verfügung stellen. Individuen bedürfen für Kaufmann also selbst in modernsten, auf Unabhängigkeit ausgerichteten Gesellschaften solcher Erfahrungs- und Begegnungsräume, „in denen die Höchstrelevanz einer sich auf Wechselseitigkeit verpflichtenden, also solidarischen Autonomie [...]“¹⁷⁶ zur Geltung kommen kann. Ob diese Aufgabe von

¹⁷³ Ebd., 7.

¹⁷⁴ *Stephan Goertz*, Soziologie in praktischer Absicht. Franz-Xaver Kaufmann zum 80. Geburtstag, in: *KZfSS* 64 (2012), 635.

¹⁷⁵ *Franz-Xaver Kaufmann*, Den Schutt der Geistfeindschaft wegräumen. Brachliegende Felder katholischer Intellektualität, in: *Martin Knechtges/Jörg Schenuit* [Hgg.], *Profane Zumutungen, Fuge. Journal für Religion und Moderne*, Bd. 2, Paderborn 2008, 13.

¹⁷⁶ *Stephan Goertz*, Soziologie in praktischer Absicht, 635.

den Kirchen und der Grammatik ihrer Kommunikation wahrgenommen werden kann, ist fraglich.

Mit Kaufmann wollen wir nun also einen Blick auf diesen virulenten Gedanken werfen und dabei auf seine Begriffe von Religion und Modernität näher eingehen. Dabei wollen wir nach Hinweisen Ausschau halten, die unsere Überlegungen, ob in gegenwärtigen Formen der Psychotherapie eine säkulare Umdeutung christlicher Semantik und Daseinspraxis oder gar eine religionslose Frage nach Letztgültigem beziehungsweise die Wahrnehmung einer Sehnsucht nach Erfahrungsräumen unbedingter Solidarität erkennbar sei, näherhin definieren können.

1.4.1 Pluri- und monoreferentielle Deutesysteme

In diesem Punkt sollen kurz die zentralen Argumente hinsichtlich des Verhältnisses von Religion und Modernität in ihrem reziproken aber auch antagonistischen Verhältnis zur Sprache gebracht werden. Wie bereits bei Hans Joas angeführt, markiert Kaufmann die Moderne als eine Zeit plurireferentieller Selbst- und Wirklichkeitsvergewisserung.¹⁷⁷ Ein monoreferentielles Deutesystem wie der Monotheismus, also die Berufung auf eine letztgültige Antwort hinsichtlich des Daseinssinns, hat es in so einem Kontext folglich schwer. Die auf Fortschritt – und auf eine Bejahung desselbigen per se – ausgerichtete Moderne kann nicht anders, als ihre Orientierungspunkte permanent neu zu definieren; sie produziert somit aus dialektischer Perspektive den Ausfall eines die verschiedenen Wirklichkeitserfahrungen integrierenden framing- oder Deutesystems.¹⁷⁸ Dass mit einem zeitgenössischen Bekenntnis zur Pluralität von (kontingenten) Realitäten allerdings die Emergenz von eben nicht kategorisierbaren Bedeutungsüberschüssen nun a priori ad acta gelegt sei, wäre ein vorschneller Schluss. Die Religion war stets ein Ort, wo solche nicht mit alltäglichem Daseinsvokabular zu sortierenden Bedeutungsüberschüsse zu einem zentralen Thema gemacht wurden und mit definitiven Antworten Stabilisierung anbot. Wo auf der einen Seite früher mehr und heute weniger mit dem Begriff „Gott“ als letzter Referenzpunkt argumentiert wurde, sind es gegenwärtig etwa Begriffe wie „Gesellschaft“ oder „Selbstverwirklichung“, welche als

¹⁷⁷ Siehe Punkt 1.3.2.2.

¹⁷⁸ Siehe Punkt 1.2.4.

letzte Referenzstelle hinsichtlich der Deutung komplexer Phänomene herangezogen werden. Allerdings handelt es sich auch bei solchen Begriffen um keine empirisch realen Entitäten, sondern um „vieldeutige gedankliche Konstrukt[e], [die] auf die Bedingungen der Möglichkeit menschlichen Zusammenlebens [oder des Daseins an sich – Anm. d. V.] in abkürzender Weise verweis[en]“¹⁷⁹.

Und gerade hier transformiert sich für Kaufmann der Begriff der Religion hin zu einem problemanzeigenden Begriff, welcher darauf hinweist, dass „unter den spezifischen Bedingungen modernisierter Lebensformen der dominierende Trend des öffentlichen Bewußtseins keine verbindlichen Antworten auf Fragen mehr gestattet, die den Bereich des menschlich Herstellbaren überschreiten“¹⁸⁰. Es gibt – wie bei Luckmann – viele verschiedene Kosmen letzter Bedeutung, deren Handhabe auf einer Skala von letztgültiger Verbindlichkeit („Sturheit“) bis hin zu absoluter Ambiguitätstoleranz („Jeder nach seiner Façon“) eingeordnet werden kann. Diese Pluralität kann als eine eindeutige Markierung modernen Daseins betrachtet werden. Fakt ist ebenso, dass aber gerade diese monoreferentiell anmutende Verwiesenheit auf etwas wie auch immer beschaffenes Letztes gerade in dieser Zeit als anthropologisches Apriori nicht im Geringsten verschwunden ist, obwohl sie selbiges ja vehement ablehnt.

Kaufmann präzisiert diese Feststellung in seiner Frage, ob sich die Religion in der Moderne nun endgültig mit ihrem finalen Untergang abzufinden habe und beantwortet selbige wie folgt: „Wenn wir darunter [unter der Religion – Anm. d. V.] die historische Religion, insbesondere die sog. Weltreligionen des Judentums, des Buddhismus, des Christentums und des Islams verstehen, ist das offensichtlich nicht der Fall. Wenn wir darunter das *Bedürfnis* nach Sinnggebung, nach Einheit, nach Identität verstehen, so steht sogar zu vermuten, dass es heute eine größere Rolle spielt als in früheren Epochen. Wenn wir darunter *allgemein* geteilte Kollektivvorstellungen, d.h. Symbolisierungen solcher Einheit verstehen, aus denen unproblematisch Sinn und Zweck des eigenen Lebens bestimmt werden können, wird man von einem weitgehenden Ver-

¹⁷⁹ Kaufmann, Religion und Modernität, 30. (Kaufmann bringt in diesem Zusammenhang den Begriff der Selbstverwirklichung nicht, weshalb sein Satz von mir in den Plural gesetzt wurde.)

¹⁸⁰ Ebd., 30.

schwinden von Religion sprechen müssen.“¹⁸¹ Diese Aussage ist für unser Unterfangen natürlich von großer Bedeutung, da Kaufmann wie Luckmann und Joas ebenfalls dafür optiert, den Religionsbegriff aufzubrechen und ihn von einem primär institutionellen Verständnis zu abstrahieren.

Des Weiteren führt Kaufmann nun als ursprüngliche Funktionen der Religion Parameter wie „Identitätsstiftung, Handlungsführung, Kontingenzbewältigung, Sozialintegration, Welt-Distanzierung und Welt-Kosmisierung“¹⁸² an. Nun kann aber die Erfüllung dieser Funktionen gerade in und aufgrund einer plurireferentiellen Moderne inklusive ihrer ausdifferenzierten Gesellschaften nicht mehr durch *eine* Quelle gewährleistet werden. Deshalb drängt sich bei Kaufmann die für unsere Arbeit zentrale Vermutung in den Raum, „daß die [der Religion – Anm. d. V.] zugrundeliegenden Leistungen [nun gegenwärtig – Anm. d. V.] von unterschiedlichen Einrichtungen erbracht werden“¹⁸³.

1.4.2 Neubesinnung im Hinblick auf den Religionsbegriff

Wenn Hans Joas davon spricht, dass Begriffe wie „Religion“ oder „Kultur“ nicht als autarke Entität verstanden werden dürfen, weil es lediglich immer nur Subjekte sein können, die da handeln, votiert auch Kaufmann für eine Perspektive, die behauptet, dass „„Religion an sich‘ nie irgendeine historische Wirkmächtigkeit besessen [hat], sondern [es] nur eine Vielzahl sehr unterschiedlich strukturierter Sozialphänomene [gegeben hat], die wir selbst uns mit dem schillernden Begriff ‚Religion‘ zu klassifizieren angewöhnt haben“¹⁸⁴. Weg von der klassischen Identifizierung des (zum Beispiel) Christentums mit Religion fokussiert Kaufmann auf eine Neubesinnung im Hinblick auf den Religionsbegriff und markiert diesen in einem ersten Schritt als apriorisch anthropologische Verwiesenheit im Hinblick auf einen Umgang mit den zuvor erwähnten Parametern.¹⁸⁵ In einem zweiten – an Luckmann erinnernden¹⁸⁶ – Schritt spricht er sich dafür

¹⁸¹ Ebd., 61.

¹⁸² Ebd., 63.

¹⁸³ Ebd., 63.

¹⁸⁴ Ebd., 65.

¹⁸⁵ Aber Kaufmann verharret keineswegs bei dieser das Subjekt zentrierenden Grundthese, welche doch allzu große Ähnlichkeit mit dem Deute- beziehungsweise Kultur-Apriori des Menschen aufweist. Die für ihn wichtigere Frage wäre vielmehr, ob eine Kultur (welcher Provenienz auch immer) spezifische Implikate aufweisen muss, um daseinsdienlich zu sein. Somit könnte die Renaissance der Thematisierung von Religion inmitten einer individualisierten Welt womöglich auch als unbewusste Forderung nach neuen, gemeinschaftsstiftenden Grundfundamenten für eine

aus, dass unter Religion „der Kern oder die Spitze einer Bedeutungshierarchie“¹⁸⁷ zu verstehen sei. Also ein überinstitutionelles, die Wert- und Sinnzuschreibungen verschiedener Gesellschaftsbereiche überdachendes Gefüge letzter Bedeutungen. Somit können auch a(nti)religiöse Weltanschauungen, philosophische Gedankengerüste, politische Ideologien oder ethische Konsense – insofern sie eine Bevölkerung konsolidieren – als Religion bezeichnet werden.¹⁸⁸

Wir haben in dieser Arbeit bereits mehrmals darauf hingewiesen, dass es keine ausgemachte Sache ist, dass das Sinnangebot der Kirchen (und hier speziell im Hinblick auf Westeuropa) mit den letzten Fragen des sich als modern verstehenden Menschen kompatibel ist. Auf den ersten Blick scheint eher das Gegenteil der Fall zu sein. Wenn nun aber die vorher erwähnten (nicht mehr aus *einer* Quelle zu speisenden) Parameter gelingenden Daseins sowie die trotz zunehmender Erklärungsfähigkeit der Wissenschaften nicht versiegende Emergenz von Bedeutungsüberschüssen in Zeiten der aufgeklärten Moderne nach wie vor eine hohe Relevanz aufweisen, stellt sich die Frage nach jenen Orten, von denen aus Antworten zu erwarten sind. Die Kirchen und das von ihnen präsentierte Bild des Christentums haben ihre Plausibilität (außer in binnenkirchlichen Milieus) größtenteils eingebüßt, weswegen die Frage nach neuen Repräsentationen einer Beantwortungskompetenz hinsichtlich existenzieller Belange von zentralem Stellenwert ist.

allzu ausdifferenzierte Sozietät sein. Freilich ist Kaufmanns Fokussierung schon vom modernen Denken und dessen subjektzentrierenden Tendenzen geprägt, aber er selbst sieht jene Tendenzen nicht in Kontrast, sondern als Folgemoment der jüdisch-christlichen Tradition, die seit jeher vehement einen um den persönlichen Glauben eines jeden Individuums bemühten Gottes verkündet. Im Hinblick auf die institutionalisierte Form des Glaubens, welche oftmals den Eindruck einer geschichtlichen Regression erweckt, fragt Kaufmann, inwiefern eine fortschrittsverherrlichende Gesellschaft nicht einer diesbezüglichen Kontrastfolie bedarf. Und die noch spannendere Frage ist, ob die gesellschaftlich per se als gut attestierte Progressivität nicht stabilisierend-statischer Kontrastprinzipien bedarf, um mittels dieser Dialektik überhaupt zu einem Selbstverständnis zu gelangen. Dazu Kaufmann: „Man kann die postmoderne Situation des Christentums daher insofern als paradox bezeichnen, als von ihm eine die kulturellen und moralischen Orientierungen stabilisierende Leistung erwartet wird, aber gleichzeitig seine ‚Rückständigkeit‘ beklagt wird.“ (Franz-Xaver Kaufmann, *Kirchenkrise*, 101.)

¹⁸⁶ Siehe 1.2.4.2.

¹⁸⁷ Kaufmann, *Religion und Modernität*, 159.

¹⁸⁸ Religionsverlust findet für Kaufmann somit dort statt, wo überindividuelles und damit soziales Handeln ermöglichende Konstruktionen von Wirklichkeit und damit kommunikativ vermittelten Verbindlichkeiten etwa mit Gleichgültigkeit begegnet wird. Mit Kaufmanns Begriff von Religion kann die in Westeuropa augenscheinliche Entkirchlichung und Entchristlichung der Gesellschaft keineswegs unmittelbar mit einem Religionsverlust assoziiert werden.

1.4.2.1 Erben der Christenheit

Wenn Franz-Xaver Kaufmann Begriffe wie Identitätsstiftung, Handlungsführung, Kontingenzbewältigung, Sozialintegration, Welt-Distanzierung und Welt-Kosmisierung¹⁸⁹ als zentrale Funktionen¹⁹⁰ von Religion anführt, muss – auch im Hinblick auf Luckmann – klar gesagt werden, dass eben nicht *jede* beliebige Form des Erlebens von Transzendenz und Sinn als religiös zu qualifizieren ist. In Anlehnung an den deutschen Soziologen Günter Dux (*1933)¹⁹¹ prädiziert Kaufmann jene Erlebnisse als religiös, „welche Tiefenstrukturen der subjektiven Wirklichkeitsauffassung thematisieren und daher dem Individuum gestatten, sich in einem dauerhaften Verhältnis zur Welt zu bestimmen.“¹⁹²

Nun gibt es aber gegenwärtig für Kaufmann „keine Instanz und keinen zentralen Ideenkomplex“¹⁹³, welche die sechs Funktionen gleichzeitig zu erfüllen in der Lage wäre.¹⁹⁴ Deswegen verlagert sich nun die Erfüllung besagter Funktionen auf unterschiedliche, nicht notwendig klassisch religiöse Instanzen, deren nachhaltige Tauglichkeit für dieses Unterfangen allerdings in Frage gestellt bleibt. „Für den Umgang mit Schicksalsschlägen ist das soziale Sicherungssystem ebenso zuständig wie die Kirchen. Die gesellschaftliche Integration erfolgt vor allem durch Staat und Recht [...]“¹⁹⁵ Für uns ist an dieser Stelle interessant, dass Kaufmann etwa auch die *Psychotherapie* als eine der

¹⁸⁹ Siehe 1.4.1.

¹⁹⁰ Kaufmann erklärt besagte sechs Funktionen von Religion inhaltlich folgendermaßen:

a) *Identitätsstiftung*: Durch Affektbindung und Angstbewältigung. Leistung der Sinnstiftung und Ermöglichung einer stabilisierenden Verortung der Identität. b) *Handlungsführung*: Rituale und einen Moralcodex zur Handhabung außeralltäglicher Situationen, welche mit rein sittlichen oder rechtlichen Handhabungsformen nicht mehr zu bewältigen sind. c) *Kontingenzbewältigung*: (Konstruktiver) Umgang mit Erfahrungen von Leid, Unrecht und Schicksalsschlägen. d) *Sozialintegration*: Normen und Werte, welche die gesellschaftliche Solidarität stützen beziehungsweise sichern. e) *Kosmisierung*: Begründung von Einheit und Sinnhaftigkeit der Welt sowie ihre teleologisch orientierte Deutung zugunsten einer Negation von Chaos und Indifferenz. f) *Weltdistanzierung*: Legitimation für die Distanzierung von als ungerecht, destruktiv und unmoralisch erlebten Macht- und Sozialverhältnissen. (Vgl. Kaufmann, Religion und Modernität, 84f.)

¹⁹¹ Günter Dux war von 1965 bis 1970 ein Assistent von Thomas Luckmann, welcher in dieser Zeit eine Professur für Soziologie am Seminar für Gesellschaftslehre der Wirtschafts- und Sozialwissenschaftlichen Fakultät der Goethe-Universität Frankfurt innehatte. (Siehe dazu: Felicia Herrschaft/Klaus Lichtblau [Hgg.], Soziologie in Frankfurt. Eine Zwischenbilanz, Wiesbaden 2010, 244f.)

¹⁹² Kaufmann, Religion und Modernität, 75.

¹⁹³ Ebd., 86.

¹⁹⁴ Hinsichtlich der Ermangelung einer Instanz (speziell in Westeuropa) gebe ich Kaufmann gerade auch aufgrund des bisher Erarbeiteten Recht. Ob es tatsächlich an einem diese Funktionen erfüllenden Ideensystem mangelt, werden wir spätestens mit der Analyse der christlichen Anthropologie in Frage stellen. Dass ein solch vielfältiges Sinnsystem wie etwa das christliche allerdings in einer funktional ausdifferenzierten Gesellschaft keinen zentralen Ort mehr hat, ist ebenso offensichtlich.

¹⁹⁵ Kaufmann, Religion und Modernität, 86.

besagten Instanzen anführt, an welche die Bewältigung spezifischer Lebenssituationen delegiert wird.¹⁹⁶ Wenn wir nun im vorherigen Punkt die Religion als jenes Bedeutungsgefüge, welches die Individuen einer Bevölkerung konsolidiert, in Anschlag gebracht haben, so macht Kaufmann nun eine interessante Feststellung: Der moderne Mensch beruft sich bei existenziellen Entscheidungen primär auf das eigene Gewissen.¹⁹⁷ Die Kriterien, welche für die Beurteilung und die Wahl von Handlungen herangezogen werden, leiten sich – zumindest augenscheinlich – zunehmend weniger von kirchlich oder anderwärtig institutionell normierten Regeln ab. Die Ursache für dieses Verhalten liegt nun aber nicht darin, dass das bisherige Repertoire an Kriterien und Werten als nostalgisch und darin obsolet erscheint. Genauso wenig haben wir es auch mit einem von nahezu jeder älteren Generation bejammerten Werteverfall der jüngeren Generationen zu tun. Kaufmann sieht den Grund viel eher im Gegenteil: In einer durch moderne Techniken begründeten „Überproduktion an Werten“¹⁹⁸, welche zu viele Werte synchron fixiert und damit dem Individuum eine verlässliche Orientierung zunehmend erschwert. Damit bleibt nur der Rückzug auf sich selbst und die eigenen Werte übrig.¹⁹⁹ Sozialwissenschaftlich bezeichnet man diesen Umstand als „Selbstreferenz“; Kaufmann spricht diesbezüglich auch von einer „Selbstreverenz“²⁰⁰ – also einer Selbstverehrung. Dies ist für uns insbesondere von Bedeutung, denn diese Ich-

¹⁹⁶ Allerdings reduziert Kaufmann hier die Aufgabe der Psychotherapie auf den helfenden Beistand im Umgang mit Ängsten und markiert dann einen Unterschied zur entlastenden Wirkung des Gebetes, das dem Frommen zur Verfügung steht. Freilich ist die Bewältigung von Ängsten ein Thema der Psychotherapie, aber keineswegs der Punkt, auf den sich alles psychotherapeutische Tun fokussiert. Auch wenn einer der Gründerväter der Psychotherapie, Sigmund Freud, formulierte, dass die Psychoanalyse zwar Ängste beseitigen könne, aber keineswegs eine Daseinsorientierung liefern könne, zeigen sich in verschiedenen Schulen sehr wohl (mehr oder weniger implizit) weltanschauliche oder ethische Normative, welche die jeweilige Individualität in ein ganzheitliches Verhältnis zum Begriff des Daseins setzen. Bereits C. G. Jung setzt den Begriff des „Selbst“ in das Zentrum seiner Analytischen Psychologie und sieht dabei eine Unterstützung der Individuation des Subjektes als wesentliche Aufgabenstellung der Therapie.

¹⁹⁷ Vgl. Kaufmann, Religion und Modernität, 169. (Die Bedeutung beziehungsweise das Primat der subjektiven Gewissensentscheidung ist ja, wenn man an Thomas von Aquin denkt, nichts Neues.)

¹⁹⁸ Ebd., 169.

¹⁹⁹ Dieser Aspekt ist natürlich insofern interessant, weil aus dieser Perspektive die (kommunikativ mediale) Globalisierung aus dialektischer Perspektive den Zwang zum fundamentalen Rückzug ins Persönliche generiert. Der Zwang zur Wahl aus immer mehr werdenden Gestaltungsmöglichkeiten des Daseins ist bereits von Jean-Paul Sartre (Das Sein und das Nichts) eingehend bearbeitet worden und noch viel früher hat bereits Sören Kierkegaard (Entweder – Oder) das Fehlen objektiver Gewissheit und das damit einhergehende Ringen des Subjekts im Umgang mit sich selbst behandelt. Mit der digitalen Revolution seit dem letzten Drittel des 20. Jahrhunderts scheint es aber tatsächlich so, dass Menschen mit Existenzdesigns verschiedenster Provenienz mehr oder weniger auf bisher nicht gekannte Art und Weise konfrontiert werden. Die grundsätzlich begrüßenswerte Vielfalt von lebhaften Daseinsmodellen inklusive deren normativen Implikation erzeugt allerdings eine „neue Unübersichtlichkeit“ (Habermas), die das Subjekt auf eine einsame Reise zu dem, was es selbst als Sinn und Glück definieren muss, schickt.

²⁰⁰ Kaufmann, Religion und Modernität, 170.

Verwiesenheit ist jenes, was den modernen industriellen westeuropäischen Menschen prägt. „[...] [F]ür einen [...] modernisierten Menschen steht das [...] „Ich-selbst“ an der Spitze der Bedeutungshierarchie, und so könnte man die Selbstbehauptung durch Selbstreferenz als eine neue Form der Religiosität bezeichnen.“²⁰¹ Damit ist m.E. ein wesentliches Paradoxon unserer Gegenwart angezeigt. Was die Bevölkerung verbindet, ist der Individualismus.²⁰² Anders gesagt: Der letzte gemeinsame Konsens ist jener, dass es einen solchen nicht gibt.

Gerade für Westeuropa scheint es also paradigmatisch geworden zu sein, dass nicht nur Religion, sondern eben auch die eigene Handlungsbeurteilung zur Privatsache geworden ist. Dieser Umstand ist aber, der These Kaufmanns folgend, ein logischer Schluss, wenn man diese Feststellung noch einmal prägnanter herausstellt: Die Selbstreferenz ist zu einer neuen wirkmächtigen Form von Religiosität geworden.

Nachgefragt, welche Rolle das Christentum angesichts solcher kontextuellen Voraussetzungen in Europa noch spielen kann, gibt Kaufmann eine unmissverständliche Antwort: *„Das Christentum ist nur dann noch [zu etwas] gut, es ist nur dann noch notwendig, wenn es zum Aufbau von Selektivität und Selbstreferentialität beiträgt.“*²⁰³

Wenn wir in Punkt 1.4.1 von mono- und plurireferentiellen Deutesystemen gesprochen haben, so müssen wir nun diese Dualität um ein drittes Moment, der Selbstreferentialität, erweitern. Interessant ist m. E., dass das klassische und in der Moderne anscheinend obsolet gewordene monoreferentielle Deutesystem gegenwärtig durch das selbstreferentielle abgelöst wurde. Im Grunde handelt es sich bei Letzterem aber ebenso um ein monoreferentielles Schema im Sinne einer Zentralisierung des Selbst. Es erfolgte – wenn man so will – lediglich eine Bezugspunktverschiebung von der für

²⁰¹ Ebd., 170.

²⁰² Ich möchte hier nicht von Privatismus sprechen, denn gerade die global gewordene Kommunikation (siehe Social Media, ...) steht für eine Offenlegung des zuvor rein Privaten. Insofern müsste hier auch Luckmanns Privatisierungsthese kritisch angefragt werden, weil Religion medial vermutlich noch nie so präsent war wie heute. Dank Facebook und Co. weiß man heute über religiöse wie politische Ansichten eines anderen Bescheid, obwohl dies im direkten Kontakt wohl nicht unmittelbar zum Gesprächsgegenstand werden würde. Bezüglich religiöser Communities ist hier wohl die Entscheidung hinsichtlich dieser privat geworden, keineswegs entschwinden aber die Communities per se in eine öffentlichkeitsisolierte Privatheit. So schreibt Hanjo Sauer: „Dennoch hat sich das Anliegen Luckmanns nicht erledigt, denn der Zwang zur Individualisierung wirkt sich insbesondere im Feld des Religiösen aus. Mehr als je erweist sich die Art und Weise der Selektion als konstituierender Bestandteil der Identitätsfindung. Auf unterschiedlichen Ebenen gehen also Privatisierung und De-Privatisierung der Religion nebeneinander, miteinander und möglicherweise auch gegeneinander einher.“ (Sauer, Wie steht es um die Zukunft der Religion, 287.)

²⁰³ Kaufmann, Religion und Modernität, 170.

das jüdisch-christliche Sinnsystem zentralen absoluten Transzendenz in die vordergründig absolute Immanenz.²⁰⁴

Eine gelingende Selbstreferentialität ist gerade in einer Zeit der Wertüberproduktion sowie der Fragmentierung der Person in zig verschiedene Rollen, welche für die Zurverfügung-Stellung ihres situationsadäquaten Leistungspotentials honoriert werden, von zunehmend großer Bedeutung. Ein rollenintegrierender personaler und darin holistischer Blick auf den Menschen verschwindet allerdings. Nicht in akademischen philosophischen Diskursen, nein, sondern im Alltag. So schreibt Kaufmann, dass es daher „[...] noch tiefer um die Frage [geht], wie der Mensch sich als einer vorkommen kann, der sich akzeptiert weiß, der sich geliebt weiß, der in sich hineinblicken kann, der ruhig werden kann, der weiß, wer er selbst ist“²⁰⁵. Wir werden später bei unseren theologischen Überlegungen Entwürfe präsentieren, welche eindrucksvoll zeigen, wie die jüdisch-christliche Tradition um genau diese Perspektive auf den Menschen gerungen hat und nach wie vor ringt. Genauso werden wir aber in der Auseinandersetzung mit der Psychotherapie vorweisen können, dass selbige wohl eine Sprache gefunden hat, die hinsichtlich des Primats einer immanentistischen Selbstreferentialität inmitten eines unübersichtlich gewordenen Alltags anschlussfähiger zu sein scheint als etwa das kirchliche Lehramt. Diesbezüglich treffend schreibt Kaufmann: *„Eine Marginalisierung kirchlicher Angebote in der Konkurrenz der Möglichkeiten ist umso wahrscheinlicher, je*

²⁰⁴ Freilich muss man im Hinblick auf die Immanenz mit Luckmann, Apel oder auch Habermas festhalten, dass auch diese von Transendenzen geprägt ist. Bereits von Platon und Aristoteles (De anima) wissen wir, dass das Nachdenken, welches sich als Selbstgespräch dialogisch gestaltet, während des Vollzugs eine triadische Struktur aufweist (auch wenn Platon im „Sophistes“ noch strikt zwischen Denken und Sprache unterscheidet und Letzteres lediglich als Werkzeug des Denkens sieht). Im immerzu einsam praktizierten Denken spricht der *Eine* mit dem *anderen* über *etwas*. Dies bedeutet, dass dem Denken als Diskurs mit einem von mir als existenz- und identitätsvergewisserten Selbst trotz allem ein Moment von Alterität innewohnt. Karl-Otto Apel konnte diesbezüglich aufzeigen, dass ein Subjekt in keiner Hinsicht zu einer von einer Interpretationsgemeinschaft isolierten Erkenntnis fähig ist – selbst wenn diese Gemeinschaft lediglich im Denken generiert und somit mit sich selbst gebildet wird. Außerdem ist die im Nachdenken angewandte Sprache bereits – wie Wittgenstein zeigte – durch eine gewisse lebensweltliche Verortung mit konventionell ausgehandelten Bedeutungen konnotiert, was implizit bedeutet, dass man im sprachlich vollzogenen Denken (und Erkennen) immer auch schon mit den Subjekten einer Sprach- und Interpretationsgemeinschaft in einer Interaktion steht. Denken und scheinbar autonomes Entscheiden oder Bewerten ist a priori intersubjektiv und mit Apel aufgrund der unhintergehbaren Argumentationsstruktur von Sprache immer auch schon eine ethische Handlung. Deshalb ist es für uns an dieser Stelle zentral, besagte Bezugspunktverschiebung in eine absolute Immanenz nicht mit einem Rückzug in einen erkenntnistheoretischen Solipsismus zu verwechseln. Wenn wir uns also auf das Selbst als einen letzten Bezugspunkt hinsichtlich Bedeutungszuschreibungen berufen, so müssen wir eben bedenken, dass „[d]as Selbst [...] nicht nur personale Aspekte [hat], sondern auch kollektive und transpersonale“. (Lutz Müller/Anette Müller [Hgg.], Wörterbuch der Analytischen Psychologie, Düsseldorf-Zürich 2003, 423f.)

²⁰⁵ Kaufmann, Religion und Modernität, 170.

weniger deren Bedeutung für die Lebensführung einsichtig wird.“²⁰⁶ Und von mindestens so hoher Relevanz sind die Worte Karl Rahners (1904-1984): „Ich kann als katholischer Theologe in keinem Punkt meines Überlegens, Denkens, Arbeitens absehen von der Frage: ‚Was lehrt das kirchliche Lehramt über diese und jene Frage?‘ Aber auf der anderen Seite kann ich das auch nicht einfach nur beinahe papageienartig repetieren, sondern muss darüber nachdenken, was bedeutet dann das, was soll denn das, in welchen Zusammenhang stelle ich das, um das wirklich existentiell echt rezipieren zu können? Und bei einer solchen notwendigen, der Theologie aufgegebenen Frage ist natürlich die geistige Situation der eigenen Zeit ein unerlässlicher Rahmen, innerhalb dessen die Theologie betrieben werden muss.“²⁰⁷ Trotz allem erweist es sich gerade in einer pragmatisch orientierten Zeit als wesentlich schwieriger, das Selbst im wirklichen Gewahrsein eines transzendenten Gottes zu reflektieren, als sich der Präsenz eines unmittelbar anwesenden Therapeuten zu überlassen. Und doch haben beide Situationen – um Kaufmann noch einmal ins Spiel zu bringen – dasselbe zum Thema: Stärkung der Selektivität und Selbstreferentialität. Und in weiterer Folge eben auch Identitätsstiftung, Handlungsführung, Kontingenzbewältigung, Sozialintegration, Welt-Distanzierung und Welt-Kosmisierung.

Vorläufig werden wir also vielleicht sehen müssen, dass *einer* der Erben des Christentums möglicherweise das Christentum selbst ist. Ein Christentum, welches einen morphologischen Prozess durchlaufen, die Zeichen der Zeit integriert und Fremdprophe- tien seriöser Provenienz in das Programm der eigenen Identitätsvergewisserung aufgenommen hat. Oder anders formuliert: Wenn als Erbe eines monoreferentiellen, aber darin identitätsvergewissernden Deutesystems die Selbstreferentialität angeführt werden muss, stellt sich mit und gegen Kaufmann die Frage, ob die Theologie des Christentums trotz ihrer antihumanen Verirrungen nicht bereits immer auf die Stärkung dieser Selbstreferentialität abzielte, was sich etwa – um theologisch vorzugreifen – im Doppelgebot der Liebe auf beachtliche Weise ausdrückt:

²⁰⁶ Kaufmann, Kirchenkrise, 121.

²⁰⁷ Karl Rahner, Erinnerungen, im Gespräch mit Meinold Krauss, Innsbruck-Wien 2001, 54.

Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben von ganzem Herzen, von ganzer Seele und von ganzem Gemüt. Dies ist das höchste und größte Gebot. Das andere aber ist dem gleich: Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst.

*In diesen beiden Geboten hängt das ganze Gesetz und die Propheten.*²⁰⁸

Aber es sind gerade die in den vorherigen Punkten erwähnten fatalen Fehlgänge eines sich zunehmend spezialisierenden Systems, die einen Auszug aus pervertierten und darin das Wesentliche verschleiern Umständen provozieren, ohne dabei einen vollständigen Abbruch zum bisher Etablierten zu tätigen. Kaufmann führte als Beispiele etwa den Wohlfahrtsstaat, das Rechtssystem und die vor allem für uns relevante Psychotherapie an. Und es ist möglicherweise gerade auch Letztere, welche für die Theologie fremdprophetischen Charakter gewinnt. Dieser „fremdprophetische“ Charakter [...] entsteht bekanntlich dann, wenn die Theologie sich der Erkenntnisse anderer Wissenschaften in der Weise bedient, als sie hierin vergessene Bestandteile ihrer eigenen jüdisch-christlichen Tradition wiederentdeckt oder einfach auf Ideale stößt, die sie nicht nur als kompatibel mit ihren eigenen ansieht, sondern als Bereicherung, als ‚neue‘ Wahrheit, als ‚Offenbarung‘ betrachtet.“²⁰⁹ Damit sind wir nahe an unsere Ausgangsfrage zurückgekehrt, die da jene ist, ob sich in der Psychotherapie nicht die christliche Anthropologie in säkularer Sprache reformuliert. Dabei geht es nicht darum, der Psychotherapie vorlaut zu erklären, dass sie eine adaptierte weiterentwickelte Form des klassischen Gottesglaubens sei und ebenso wenig will dem Christentum erklärt werden, dass es eine Psychotherapierichtung unter anderen sei. Und doch kann es sowohl auch darum gehen, der Psychotherapie aufzuzeigen, dass der Fundus der Theologie kein antiquarisches Archiv für Übriggebliebene ist, sondern gar nicht allzu unmoderne und wertvolle Einsichten in die *conditio humana* bietet, welche durch eine Vernachlässigung in der theoretischen wie praktischen Vermittlungsarbeit schlicht in der Starrheit einer reinen Systemerhaltung versanden. Des Weiteren will der Psychotherapie vermittelt werden, dass der Glaube an einen Gott dem psychotherapeutischen und darin aufgeklärten Ideal der Persönlichkeitsentwicklung und Identitätsauto-

²⁰⁸ Mt 22,37-40. (Die Bibel. Einheitsübersetzung. Altes und Neues Testament, Freiburg i. Br. 2017.)

²⁰⁹ Wolfgang Reuter, Relationale Seelsorge. Psychoanalytische, kulturtheoretische und theologische Grundlegung, Stuttgart 2012, 32.

nomisierung nicht widerspricht, sondern wesentlich näher steht als gemeinhin vermutet, ohne dabei mit den etablierten Standards der Vernunft brechen zu müssen. Dem Christentum hingegen kann gezeigt werden, welche zentralen Aspekte es in seiner Karriere nicht unbedingt verloren, aber verdrängt hat, damit diese dann von anderen aufgenommen und weiterentwickelt werden (mussten). Denn die therapeutische Dimension des Glaubens musste in einem Klima verlorengehen, welches unter religiöser Bildung etwa das Auswendiglernen des Katechismus verstand und den Menschen primär an sein Schuld-Apriori erinnerte. Es wollen also beide daran erinnert werden, dass sich die Immanenz ihrer Transzendenz und die Transzendenz ihrer Immanenz gewahr werden muss und dass der Ausschluss des Einen das Leerwerden des anderen provoziert. Und vielleicht ist es tatsächlich eine ‚Hidden Agenda‘ dieser Arbeit, aufzuzeigen, dass es sich bei den Anliegen von Christentum und Psychotherapie im Kern um etwas tatsächlich nicht Unvereinbares handelt und der bis heute so hoch gehaltene Unterschied theoretisch zwar recht pietätvoll, praktisch aber unsinnig ist.

Freilich werden wir gerade im Hinblick auf den Transzendenzbezug genau hinsehen müssen, ob und inwiefern trotz einer möglichen funktionalen Äquivalenz von Psychotherapie und Christentum sowie einer möglichen Konvergenz beider Anthropologien die für den jüdisch-christlichen Glauben charakteristische *absolute* Transzendenz mit dem Kern jedwedes psychotherapeutischen Beziehungsgeschehens zusammenschaut werden kann oder doch gerade hier, beim Adressaten der Transzendenz, die Quelle jeglicher Unvereinbarkeit schlummert. Wir werden dann aber überprüfen müssen, ob sogenannte Gotteserfahrungen und psychotherapeutische Erfahrungen tatsächlich unversöhnlich zueinander divergieren, oder ob es sich auf existenzieller Ebene nicht doch um Ähnliches handelt, welches nur in verschiedenen Deutesystemen, Symbolisierungen und Grammatiken kommuniziert wird.

1.4.3 Die Differenz von Religions- und Gottesfrage

Dem Abschluss unserer soziologischen Überlegungen näherkommend, weisen wir mit Franz-Xaver Kaufmann noch auf einen problematischen Umstand hin, der uns aber als guter Übergang für das nächste Kapitel dient. Wir haben in unseren bisherigen Überlegungen primär das Phänomen der *Religion* in Augenschein genommen und zwar aus einer überwiegend gesellschaftlichen Perspektive. Nun haben wir gesehen, dass Begriffe wie „Gesellschaft“ (oder aber eben auch „Kultur“ oder „Religion“) keine Entitäten an sich sind, sondern es sich um intersubjektiv etablierte identitätsstiftende, sozialintegrierende, handlungsführende und wirklichkeitskonstitutive Konstrukte handelt, denen somit religiöser Charakter zugesprochen werden kann. Kaufmann geht m.E. nicht zu weit, wenn er die Soziologen als die neuen „Quasi-Theologen“²¹⁰ bezeichnet, insofern sie als Exegeten eines empirisch letztlich nur höchst unzureichend beschreibbaren Phänomens auftreten. Nämlich geistigen Axiomen, die von einem Kollektiv geteilt als geltendes Weltbild zur Wirklichkeit mutieren. Wenn aber letztlich in der Soziologie der Begriff der „Gesellschaft“ zum letzten und darin alle anderen Phänomene überdachenden Konstrukt wird, liegt der Schluss nahe – und hier kehren wir zu den anfänglichen Überlegungen Luckmanns zurück – dass sie in ihrer Verweisfunktion als die neue „Religion“ bezeichnet werden kann.²¹¹ Damit ist aber der ursprüngliche und überlieferte Protagonist von Religion – nämlich Gott – aus dem Spiel. Ersetzt durch ein Ideensystem, das empirisch ebenso wenig verifizierbar zum neuen performativen Orientierungspunkt hinsichtlich dessen, was wir für unsere gemeinsame Zukunft hoffen dürfen, ernannt wurde. „Wenn also ‚Religion‘ soziologisch auf ‚Gesellschaft‘ und nicht auf Gott zurückgeführt wird, so ist das keine im strengen Sinne aufklärerische Tat, sondern die Produktion einer neuen Mythologie, eines neuen, ins Voraussetzungslose gebauten Vorstellungssystems, das wissenschaftlich ebensowenig beweisbar ist, wie die traditionellen religiösen Vorstellungen.“²¹²

²¹⁰ Kaufmann, Religion und Modernität, 204.

²¹¹ „‚Gesellschaft‘ ist somit der Name der vorausgesetzten Ganzheit; sie tritt an die Stelle, die traditionellerweise der Religion zugesprochen wird. ‚Gesellschaft‘ ist also kein wissenschaftlicher, sondern ein quasi religiöser Begriff, ein ‚Gott-Term‘, einer jener Perspektiven bildenden Letztbegriffe, die eine bestimmte Sichtweise begründen, ohne durch sie selbst voll einholbar zu sein.“ (Ebd., 244.)

²¹² Ebd., 204.

Kaufmann weist nun darauf hin, dass mit derartigen Definitionsversuchen von Religion die Gottesfrage beziehungsweise das Phänomen der Gotteserfahrung leicht aus dem Blickwinkel gerät.²¹³ Und auch wenn institutionell verfasste Deutegemeinschaften wie die Kirchen als Erfahrungsspeicher und spirituelle Vermittlungsinstanz auf ein enormes Repertoire an Erfahrungen mit Transzendenzbezug zurückgreifen können, sind deren historische und sozial kommunizierten Überlieferungen der christlichen Idee nicht mit der Gotteserfahrung per se gleichzusetzen. Denn ein „chemisch reines“²¹⁴ Christentum per se existiert als Entität ebenso wenig wie eben die Religion, die Kultur oder die Gesellschaft. „Die Gotteserfahrung“, so Kaufmann, „[...] ist im Sinne menschlicher Kommunikation offenbar nicht vermittelbar.“²¹⁵ Insofern ist auch kritisch und differenzierend nachzufragen, ob wir gegenwärtig in Westeuropa tatsächlich einen Verlust an „Gotteserfahrung“ und als religiös zu bezeichnender Transzendenz erleben oder dabei schlicht den Rückgang kirchlicher Religiosität mit einem solch behaupteten Gottesverlust verwechseln.

Wenn nun Menschen so handeln, als ob es Gott gäbe, ist dies im Grunde nicht wesensverschieden zu einem Handeln, welches davon ausgeht, dass es Gott nicht gibt (Atheismus) oder die Frage hinsichtlich dessen Existenz sowieso nicht zu klären sei (Agnostizismus). Entscheidend ist, dass alle drei Haltungen sich aus dem Repertoire sozial konstruierter Wirklichkeitsmöglichkeiten speisen sowie empirisch nicht verifizierbare Axiome voraussetzen, welche allerdings unmittelbaren Einfluss auf deren Performanz haben.²¹⁶ Interessant ist dann (speziell hinsichtlich des Atheismus) der Umstand, dass ein der Moderne zugrunde liegender Pluralismus hinsichtlich der Existenz-Gottes-Frage ein Entweder-Oder fordert. Ein Ja oder ein Nein.²¹⁷ An diesen Punkt also widerspricht

²¹³ Dazu stellt Kaufmann fest, „dass die Religion, um die es in der Ordnung des Zusammenlebens der Menschen geht, nicht zu verwechseln ist mit der Frage nach unserem Gottesverhältnis, und dass die Ersetzung der theologischen durch die anthropologische und soziologische Begründung menschlicher Ordnung die Notwendigkeit von – erfahrungswissenschaftlich gesprochen – ins Voraussetzungslose gebauten Grundannahmen nicht beseitigt hat.“ (Ebd., 204.)

²¹⁴ Ebd., 205.

²¹⁵ Ebd., 205.

²¹⁶ Dasselbe ist es, wenn ein sich als Künstler verstehender Mensch sein Schaffen als kulturell wertvoll empfindet und dabei davon ausgeht, dass sein Tun der Gesellschaft – in welcher Form auch immer – dienlich ist. In einem solchen künstlerischen Akt kulminiert die Annahme von Entitäten, die als solche im Grunde ein Konglomerat an Projektionen und intersubjektiv etablierten Wirklichkeiten darstellen.

²¹⁷ Diesbezüglich recht treffend K.-H. Weger: „Was ... das Gewicht atheistischer Argumente bestimmt, ist einzig und allein die Frage, ob [...] Kontingenzerfahrungen des Menschen und alles Transzendenzvermögen, das ihm eigen ist,

sich die Moderne selbst. Aber eines ist für Kaufmann klar und für unsere Arbeit zentral: „Gesellschaftlich gesehen ist es ziemlich gleichgültig geworden, was man glaubt. Aber um das Glauben selbst, die Annahme unbeweisbarer Behauptungen über die Prämissen unseres Lebens kommt man nicht herum. Wir haben nur die Wahl, was wir glauben wollen. Und wir können wissen, dass die Art unseres Glaubens Konsequenzen hat.“²¹⁸

1.4.4 Anscheinende Schwierigkeiten einer Kompatibilität von Christentum und Moderne

Wenn Franz-Xaver Kaufmann über die Schwierigkeiten des Christ-Werdens in der modernen Kultur spricht, muss man sich bei einem kleinen gedanklichen Ausflug zu den historisch maßgeblichen Personen gewahr werden, dass der Versuch, tatsächlich Christ zu sein, im Grunde von Anfang an immer mit Schwierigkeiten verbunden war. Die jesu-anische Botschaft ist kein kuscheliger Lebensratgeber oder eine Beschäftigungstherapie für vom Alltag Gelangweilte, sondern – an dieser Stelle nur unzureichend formuliert – u. a. ein radikaler Aufruf zu vernunftgemäßer aber diese (immer schon von der jeweiligen Zeit diffundierte) Vernunft auch in deren Schranken weisende Selbst- und Systemkritik. Dies allerdings nicht mit dem Ziel, zum geistigen Flagellanten und gesellschaftskritischen Dauernörgler zu mutieren, als vielmehr ein tiefendimensionales Verhältnis zum Phänomen des Daseins zu gewinnen, welches von befreiender Selbst- und Fremdbeziehung anstatt von Unterdrückung geprägt ist. Die in den Evangelien überlieferte Botschaft Jesus zeigt sich als keine kompromissorientierte, sondern fordert eine ernste Entscheidung von fundamentalem Charakter. „Und dies ist wahrscheinlich der Gedanke, der uns Heutige am stärksten schreckt, dass wir Gott nur finden, wenn wir

allein und hinreichend aus der menschlichen Verfasstheit erklärt werden könne oder nicht. In anderer Formulierung: Verlangt das Transzendenzvermögen des Menschen, um überhaupt zu sein, ein dem Menschen zwar immanente, dennoch aber von ihm wesensverschiedene Wirklichkeit, die als Bedingung der Möglichkeit eben jener Erfahrungen Gegenwart sein muß und nicht nur Verheißung oder Wunsch, weil Verheißung und Wunsch selbst eine Bedingung ihrer Möglichkeit brauchen, die qualitativ so ist, dass diese (und damit alles Transzendenzvermögen) nicht vom Menschen hervorgebracht werden kann? Ja oder nein? Das ist die Frage, an der sich im buchstäblichen Sinn Sein oder Nichtsein Gottes entscheidet. ... Ja oder nein? Ist alles, was in uns ist, auch ausschließlich von uns? Oder ist etwas in uns, was nicht von uns ist? Das ist die Frage!“ (Kaufmann, Religion und Modernität, 207. Zit. n. K.-H. Weger, Der Atheismus und die Gottesfrage. Argumente der Religionskritik. In: Walter Kern [Hg.], Aufklärung und Gottesglaube, Düsseldorf 1981, 82.)

²¹⁸ Kaufmann, Religion und Modernität, 208.

alles auf ihn setzen.“²¹⁹ Der moderne Mensch ist (und muss) in seinen Wertbindungen – um es euphemistisch auszudrücken – flexibler (sein), weswegen folglich Identifikationen und Identitäten zwar schillernder, aber auch seichter werden. Dies ist also eine erste und nicht alleine mit dem Christentum zu assoziierende Schwierigkeit (aber vielleicht auch eine Sehnsucht) des fortschrittsverhafteten industrialisierten Menschen: Sich tiefendimensional und langfristig auf Werte einzulassen. Und dann noch dazu – hier kommen wir zum Christentum – auf Werte, die hinsichtlich des Selbst nicht nur Wellnesscharakter haben, sondern auch eine Anstrengung mit sich bringen. Außerdem kommt hinzu, dass christliche Werte ihren Ursprung in einer sich jeglicher Verifi- und Falsifizierbarkeit entziehenden Quelle finden, die dem gegenwärtigen Deuteprimat des naturwissenschaftlichen Denkens als infantilisierende Provokation ihres Welterklärungsauftrages erscheinen muss ... nämlich Gott. So schreibt der deutsche Psychoanalytiker Albert Görres (1918-1996) in einem gemeinsam mit Karl Rahner verfassten Werk zu Recht: „Der Gedanke findet seine Grenze an der Unbegreiflichkeit Gottes, der schwersten Zumutung und Demütigung für den erkenntnisbegierigen Menschen.“²²⁰

Eine zweite und gerade für uns hochbrisante Schwierigkeit ist die Problematik der Übersetzung und somit der Argumentation christlicher Inhalte für und gegenüber Menschen, welche keinen Zugang zur theologischen oder kirchlichen Nomenklatur haben und somit jeglichem Plausibilitätsverständnis bar gehen. Dieser Sprach- und Verständnisverlust ist – wie wir bei Luckmann gesehen haben – einerseits eine Folge der institutionellen Spezialisierung und andererseits einer gesellschaftliche Tendenz zur superfiziellen Bindung aufgrund einer pluralisierten Wertelandschaft sowie nicht-assoziierten Kontexten mit differenten Rollenanforderungen.²²¹

Als eine dritte Schwierigkeit möchte ich mittels Kaufmann das Phänomen der Konsumgesellschaft und hier speziell den Aspekt der Produktnutzung ansprechen. Ein Produkt wird heutzutage erworben und bei auftretenden Mängeln nicht repariert, sondern rasch (und meistens durch die innerhalb kurzer Zeitintervalle zur Verfügung stehende weiterentwickelte Version) ersetzt. Ein Produkt muss günstig sein, ein hohes Reper-

²¹⁹ Ebd., 208.

²²⁰ *Albert Görres/Karl Rahner, Das Böse. Wege zu seiner Bewältigung in Psychotherapie und Christentum*, Freiburg i. Br. 41984, 183.

²²¹ Siehe diesbezüglich 1.2.4.2 und 1.4.2.1.

toire an Funktionen aufweisen können und in der Bedienung quasi selbsterklärend sein. Die Frustrationstoleranz hinsichtlich der möglicherweise vor Aufgaben stellenden Komplexität eines Produktes sinkt mit der Wertbindung an dieses. Und die Wertbindung ist wiederum unter anderem an das Verhältnis von Einkommen und Warenpreis gebunden.²²² Und gerade in den westlichen Ländern verhält es sich so, dass – etwa im Vergleich zu Ländern der südlichen Hemisphäre – das durchschnittliche Einkommen inklusive den Zusatzleistungen des Wohlfahrtsstaates im Normalfall ausreicht, um kein Dasein in materiell absoluter Armut führen zu müssen.²²³ Die ökonomisch motivierte Verlagerung von Produktionsstätten ins Ausland oder die Delegation von Produktionsprozessen an Länder mit unterbezahlten Arbeitskräften ermöglicht es nun, dass der westliche Durchschnittsverdiener Produkte erwerben kann, die in anderen Teilen der Welt als großer Luxus gelten. Das Smartphone oder der Flatscreen-Fernseher aus China, die Banane aus Lateinamerika, die Jeans aus Indien, der Fußball aus Thailand, das Trainingsdress aus Bangladesch, der Karpfen aus Kenia, das Steak aus Argentinien, das Auto aus Japan etc. – alles Produkte, die in den westlichen Ländern dank horrenden Einkommens- und Arbeitsbedingungen in den Produktionsländern (relativ gesehen) vergleichsweise günstig erworben werden können beziehungsweise auf einem Preisniveau basieren, welches bei einem Schadensfall einen Neukauf nahelegt. Des Weiteren ist die Produktionspalette bei verschiedensten Erzeugnissen gegenwärtig derartig breit und individualisierungsfähig, dass der Aspekt der Persönlichkeitskompatibilität beim Kauf einer Ware zum entscheidenden Auswahlkriterium wird. Diese Kombination von einer unglaublichen Produktvielfalt mit einer einkommensstarken Wegwerfgesellschaft und der mittels niedrigen Personalkosten bewältigten Massenproduktion individualisierbarer Produkte führt zu einem Konsumverhalten, welches einerseits tiefere Wertbindungen untergräbt und andererseits die primitiv benutzerfreundliche und höchst individualitätskompatible Effizienz zum wesentlichen Kriterium einer Kaufentscheidung macht. Besagtes Konsumverhalten bleibt aber für Kaufmann nun nicht nur auf Materielles bezogen, sondern transformiert unsere Kultur zu einem „Warenhaus, wo sich

²²² Damit meine ich nicht vordergründig emotional besetzte Produkte wie etwa den Teddybären, welcher in frühkindlicher Zeit im inneren Kampf gegen die Angst vor den Monstern im Schrank tapfer und geduldig zur Seite stand.

²²³ So waren etwa in Österreich im Jahr 2013 4% der Gesamtbevölkerung erheblich materiell depriviert. (Quelle: www.statistik.at/web_de/statistiken/soziales/armut_und_soziale_eingliederung/ [Stand: 20. 6. 2014])

jeder mitnehmen kann, was er will“²²⁴. Damit will Kaufmann sagen, dass die Prinzipien des Konsums sich „auch auf das Geistige ausgedehnt [haben], wo sie aber gerade das verhindern, was erst die Erfahrung des Geistigen ausmacht“²²⁵. Und solche Erfahrungen des Geistigen, also „tiefere Einsichten“²²⁶ und daraus zu generierende kontinuierliche, nachhaltig stabilisierende Wertbindungen bedürfen einer Auseinandersetzung, welche längerfristig vonstatten geht und dabei nicht an der Oberfläche bleibt.²²⁷ Diese impliziert dann ebenso eine Auseinandersetzung mit komplexen Problemstellungen und der Überwindung von Widerständen, welche tiefendimensionalen Prozessen immanent sind. Außerdem bedarf es hinsichtlich der Motivation für eine Bereitschaft zu solch vielschichtigen Auseinandersetzungen authentischer Vorbilder beziehungsweise starker Identifikationsangebote, welche die Relevanz eines derartigen Prozesses vor Augen führen. „Wo beides fehlt [tiefgründigere Auseinandersetzung und Vorbild – Anm. d. V.], muss man davon ausgehen, dass Menschen nicht mehr oder erst sehr spät zu einer reifen Persönlichkeit in dem Sinne gelangen, dass sie wirklich wissen, was sie

²²⁴ Kaufmann, Religion und Modernität, 223.

²²⁵ Ebd., 223.

²²⁶ Ebd., 223.

²²⁷ Im Grunde können wir hier den „Schulenstreit“ von Psychoanalyse und der Verhaltenstherapie ins Feld führen. Wo – um es kürzest auf den Punkt zu bringen – die Verhaltenstherapie der Psychoanalyse den Vorwurf macht, den Patienten über Jahre hinweg zu therapieren und Aspekte zu behandeln, die für das Problem des Patienten nur von geringer oder gar keiner Bedeutung sind, wird von anderer Seite der Vorwurf stark, dass die von der Dauer her wesentlich kürzere Verhaltenstherapie lediglich die Symptome an der Oberfläche behandelt, ohne zur Ursache und somit zur Quelle eines Leidens vorzudringen. Kurz zur Verhaltenstherapie: In Amerika musste sich die Disziplin der Psychologie zu Beginn des letzten Jahrhunderts ihre universitäre Zulassung und somit Finanzierung hart erkämpfen. Für den raschen wirtschaftlichen Aufschwung des Einwanderungslandes fokussierten die primär praktisch orientierten Universitäten (Maschinenbau, Agrarwissenschaften, ...) in erster Linie auf effizienzbasierte Ergebnisse, weshalb die Psychologie – wollte sie in den akademischen Kanon integriert werden – ebenfalls mit effizienzbasierten, praktisch relevanten Ergebnissen aufwarten musste. Dies war die Geburtsstunde des Behaviorismus und der mit diesem eng verwandten klassischen Verhaltenstherapie. Das Ziel war, mit so wenig Einheiten wie nötig, größtmöglichen Erfolg beim Klienten zu erzielen. Aus dieser Perspektive muss eine Psychoanalyse, welche im klassischen Stile hochfrequent (4 – 5 Mal die Woche) über mehrere Jahre andauert, als Ausdruck schierer Ineffizienz gelten.

Wir finden die Beobachtung in Bezug auf das zuvor erwähnte Konsumverhalten interessant, dass nicht wenige Klienten nach zehn Stunden (einige auf oder ab) ihren Therapeuten wechseln – und zwar aus Gründen des Gefühls besagter Ineffizienz. Natürlich kann es daran liegen, dass es zwischen Therapeut und zu Therapierendem schlicht keine Stimmung gibt, was einen Therapeutenwechsel in jeder Hinsicht rechtfertigt. Aus nicht wenigen Gesprächen kenne ich aber auch jene Stimmen, die meinen, dass sie jetzt bereits für zehn Stunden gezahlt haben und sich noch immer nichts in ihrem Leben verändert hat. Das gekaufte Produkt (also die Dienstleistung des Therapeuten) wird als untauglich empfunden und dann schlicht gegen ein neues ersetzt. Nicht selten kommen Klienten ja mit dem Wunsch zum Therapeuten, damit dieser ihnen – um es leger zu sagen – Tipps gibt, wie man welches Problem am schnellsten beseitigt, ohne dafür allzu große Anstrengungen auf sich nehmen zu müssen. Der Aspekt der Persönlichkeits(nach)entwicklung, die da schlicht ein tiefendimensionaler, langwieriger und nicht unbedingt anstrengungsloser Prozess ist, steht da selten im Vordergrund. Während sich für die Verhaltenstherapie also durchaus eine Entsprechung zur modernen Kultur herstellen lässt (vergleichsweise geringe Kosten, kurze Dauer und höchst benutzerfreundlich) erscheint die Psychoanalyse (hohe Kosten, lange Dauer und konfliktbasiert) eben aus dieser Perspektive wie ein Anachronismus.

wollen. Sie werden [...] situationsabhängig, [also heteronomisiert – Anm. d. V.] [...].“²²⁸ Christ werden ist – wie Buddhist, Humanist, ein Vater, ein Musiker oder „schlicht“ eine autonome Persönlichkeit werden – ein aufwändiger Prozess und nicht mit dem Ablegen eines Glaubensbekenntnisses oder dem Einnehmen einer Rolle getan. Das Produkt „Christentum“ ist kein simples, bedarf eines die ganze Person betreffenden Aufwandes und der Bereitschaft des Einlassens inklusive dem Abmühen an jenen oft paradox erscheinenden Begriffen, welche die Botschaft beziehungsweise das Sinnsystem zur Verfügung stellt. Von Luckmann her wissen wir, dass Christentum und Kirche allzu vor schnell unmittelbar miteinander assoziiert werden, womit die Kirche als diesbezügliches Vorbild herangezogen wird. Dieser Umstand ist für Kaufmann insofern problematisch, weil Kirche selbst nur eine Variante der christlichen Botschaft darstellt, diese Variante allerdings verabsolutiert und hindurch zig mediale oder soziale Filter verzerrt wahrgenommen wird, wodurch der Blick auf die eigentliche Botschaft unscharf wird.²²⁹ Somit haben wir also einige Gründe für eine anscheinende Inkompatibilität von Christentum und Moderne gefunden. Denn das Christentum ist ein komplexes Deuteangebot, welches geistige Einsichts- und Erfahrungsbereitschaft voraussetzt und mittels des immer schon vermittelten Vorbilds einer großteils aus der Distanz erlebten Kirche doch persönlichkeitsinkompatibel und ineffizient erscheint. Die Wegwerfgesellschaft entsorgt somit dieses System ohne größere Bedenken und sieht sich am Marktplatz der Transzendenzangebote, welcher eine reiche Produktpalette anbietet, nach neuen letztgültigen Bedeutungen um.

1.4.4.1 „Neue Erfahrungsräume des Christlichen“²³⁰

Mit dieser von Kaufmann übernommenen Kapitelunterpunktüberschrift kommen wir dem eigentlichen Anliegen dieser Arbeit schon sehr nahe, denn Kaufmann zeigt auf, dass in Westeuropa die *klassischen* Tradierungsorte dessen, was wir als „christlich“ bezeichnen²³¹, zwar gemächlich, aber dafür mit hoher Wahrscheinlichkeit im Auflösen begriffen sind. Damit ist aber nicht gesagt, dass das Proprium der christlichen Men-

²²⁸ Ebd., 224.

²²⁹ Vgl. ebd., 225.

²³⁰ Ebd., 231.

²³¹ Siehe dazu das 2. Kapitel dieser Arbeit.

schen- und Daseinsdeutung ebenso seine Bedeutung verliert. Viel eher scheinen wir es mit einem Exodus zu tun haben, bei dem das Wesen der christlichen Botschaft nach neuen Formen oder Räumen sucht. Dabei haben wir es allerdings mit einer paradoxen Situation zu tun. Denn „[d]ie herrschende Kulturauffassung ordnet das Christentum als partikuläres Element einer auf geistiger Konkurrenz beruhenden Kultur ein, sie hat seinen humanen Gehalt säkularisiert und beansprucht ihn für sich selbst. Sie ordnet die ausdrücklich religiösen Restbestände den Kirchen zu, die sich ihrer dankbar annehmen“²³². Das, was sich in der christlichen Botschaft manifestiert, scheint also nach wie vor zum brauchbaren Repertoire für eine gelingende Lebensbewältigung zu gehören. Nun aber pickt sich die Moderne aus der christlichen Botschaft quasi jenes heraus, was überhaupt als übersetzbar gilt (z.B. ethische Aspekte) und lässt das augenscheinlich nicht Verwertbare zurück, um dieses dann als das Eigentliche der Religion zu definieren (und möglicherweise als nostalgisch zu diffamieren). Wenn dem Christentum an sich noch eine Zukunft zugestanden werden kann, dann nur, wenn es gelingt, neue Erfahrungsräume herzustellen. Und damit ist nicht die zeitgeistig ästhetische Neugestaltung eines Kirchenraumes gemeint, sondern eine unabhängig aller institutionellen Dirigentschaft zu erlernende und zu wagende Qualität von Intersubjektivität, die ihre Kommunikationsmöglichkeiten nicht ausschließlich von der Nomenklatur des Faktischen und Eingespielten abhängig macht. Und damit kommen wir dem, was Psychotherapie – aber eben auch die christliche Agenda – intendiert, schon recht nahe.

In einer Gesellschaft, die verschiedenste Werte stabilisiert und dem Pluralismus des „anything goes“ nahezu religiös huldigt, werden diese Werte „aus der Perspektive des einzelnen gleichgültig, und damit gleichgültig, beliebig“²³³. Damit wird die Frage und die Sehnsucht nach einer verbindlichen Antwort darauf, was und wer ich bin, immer dringlicher. Gerade diese Verbindlichkeit ist nun aber kein bevorzugter Parameter der Moderne, wobei sie aber interessanterweise trotzdem ein gewaltiges Reservoir an vorübergehenden und fragmentarischen Letztdeutungen anbietet. Das muss sie, weil

²³² Kaufmann, Religion und Modernität, 231.

²³³ Ebd., 261.

sonst etwa ein Daseinssinn nicht mehr kommunizier- und somit erfahrbar wäre.²³⁴ Und hier setzt Kaufmann mit der Spezifität des paradoxen Versuches, Christ zu sein, an. Paradox deshalb, weil der Christ sich von den Ambiguitäten und Ambivalenzen inklusive ihren teils widersprüchlichen normativen Ansprüchen überfordern lässt, anstatt sein Dasein einer die Autonomie zersetzenden Rollendiffusion zu opfern. Dadurch bedarf es aber eines verlässlichen Deutehorizontes, welcher die kulturell eingespielten und in einem privatisierten Setting reproduzierten Selbstverständlichkeiten transzendiert sowie einer in ihrer anerkennenden Qualität unmodernen, weil absolut verbindlichen Beziehung, welche den Mut, nicht letztlich ohnmächtig allem und jedem zu folgen, speist. „Die Angewiesenheit auf die Kraft und Gnade dessen, der zu diesem Ausbruch aus den Selbstverständlichkeiten jeder Kultur aufgerufen hat, ist Teil der Botschaft selbst.“²³⁵

1.4.4.2 Interpersonalität, Existenz und Sinn

Wenn Kaufmann schreibt, dass „[d]as Wort ‚Religion‘ zum Platzhalter einer Leerstelle [wird], deren Leere durch eben dieses Wort verdeckt wird“²³⁶, zeigt sich darin sein Anliegen, jenes, das wir unter Religion verstehen „[...] aus begrifflichen und sonstigen voreingenommenen Reduktionen zu befreien, sie in ihrer Mehrschichtigkeit und Ambivalenz deutlich zu machen [...]“²³⁷. Darin geht es ihm wie Kaufmann und Joas speziell auch darum, die Identifizierung von Religion mit traditionell institutionellen Einrichtungen aufzubrechen und das Phänomen religiösen Verhaltens auf einer breiteren anthropologischen und personalen Basis zu verorten. Wenn wir zuvor davon sprachen, dass etwa das Christentum durchaus modernitätskritische Züge impliziert, ist dieser Aspekt für Kaufmann zwar von Bedeutung, aber nicht als dessen Hauptaugenmerk zu verstehen. Denn „[p]lausible religiöse Diskurse beziehen sich heute nicht auf den Sinn

²³⁴ „Dennoch müssen wir, um uns zu verständigen und gemeinsam handeln zu können, die Geltung gemeinsamer Vorstellungen *voraussetzen*, unabhängig davon, ob es sich um eine bloße Fiktion handelt oder nicht. Da der Verdacht der Fiktion psychologisch nur schwer zu ertragen ist, neigen wir jedoch dazu, Weltbilder für Wirklichkeit zu nehmen, auch wenn sie – historisch gesehen – nicht weit tragen.“ (Ebd., 204.)

²³⁵ Kaufmann, Religion und Modernität, 233.

²³⁶ Ebd., 235.

²³⁷ Ebd., 235.

von Gesellschaft, sondern auf den Sinn menschlicher Existenz“²³⁸. Wir haben bereits früher festgestellt, dass der christliche Monotheismus ein individualitätsfokussiertes Deutesystem ist und gesellschaftliche Verfassungen als Resultat zuerst subjektiv inauguriert und sodann sozial etablierter Wirklichkeitsdeutungen anzusehen sind. Es gibt eben nicht *die* Gesellschaft, *die* Kultur oder *die* Religion als eigenständige Entität, sondern subjektiv handelnde Personen, deren Interaktionshorizont mittels eines letztdeutenden Begriffes zusammengefasst wird. Anders formuliert: Das Christentum geht den Weg vom Besonderen zum Allgemeinen. Die Gewahrwerdung solcher Besonderheit kann aber nur intersubjektiv geleistet werden und ist nicht – wie etwa Kant oder der frühe Wittgenstein meinten – solipsistisch erfahrbar. Der Begriff Existenz (ex-sistere) ist hier selbsterklärend, weil er darauf hinweist, dass menschliches Dasein immer schon auf etwas außerhalb (ex) seiner selbst verwiesen ist, um Beständigkeit (sistere) beziehungsweise einen stabilen Stand im Leben zu erlangen.²³⁹ Die Ich-Interpretation steht immer schon in einem reziproken Verhältnis zur Fremd-Interpretation, wobei natürlich gesagt werden muss, dass ein gelingendes Selbstverhältnis nur durch ein dieses Selbst anerkennendes Gegenüber zustande kommen kann. Natürlich gibt es auch Interaktionsverhältnisse, welche auf destruktive Weise dem Individuum die Entwicklung einer Selbstachtung verunmöglichen, weshalb der Aspekt der Anerkennung im weiteren Verlauf dieser Arbeit einen prominenten Platz einnehmen wird. Im Unterschied zum in der Philosophie mittels theoretischer Abstraktion objekthaft thematisierten Gott, sieht Kaufmann die personale Gottesvorstellungen als ein wesentliches Charakteristikum der christlichen Tradition. Es geht hier also nicht um ein „Es“, son-

²³⁸ Ebd., 247.

²³⁹ „Menschliche Existenz ist notwendigerweise mitmenschliche Existenz; der Mensch kann Identität nur gewinnen, indem er sich als Angesprochener erfährt, als einer der einen Namen und nicht eine bloße Bezeichnung trägt.“ (Kaufmann, Religion und Modernität, 247.) Freilich können wir hier nicht umhin, George Herbert Mead zu erwähnen, da sich dieser speziell mit der Identitätsentwicklung des Menschen beschäftigte. Für Mead ist die Identität des Menschen ja nicht von Anfang an gegeben, sondern entwickelt sich aus der Interaktion mit den Mitgliedern seines jeweiligen gesellschaftlichen Kontextes. Somit erfährt sich das Individuum zunächst nur indirekt über die anderen und wird sich selbst zuallererst zum Objekt, dass durch die Wahrnehmungen, Ansprüche und Rollenzuschreibungen durch die anderen geprägt ist („me“). Aber das Individuum verfügt auch über ein kreatives und schöpferisches Potenzial, welches konformistische Determinanten zu transzendieren vermag und somit Situation mitgestalten oder auch verändern kann. Mead betont wie etwa Freud die soziale Beeinflussung der Identitätsentwicklung, wobei deren Erkenntnisse hinsichtlich des Aspektes der Sprache divergieren. Während bei Freud bereits vorsprachlich und damit unbewusst wesentliche Weichenstellungen erfolgen, ist für Mead die Sprache das zentrale Apriori jeglicher Persönlichkeitsentwicklung. (Vgl. George Herbert Mead, Geist, Identität und Gesellschaft, Frankfurt a. M. 1973, 177-185.)

dern um ein konkretes „Du“, welches als Interaktionspartner auftritt und in einem dialogischen Beziehungsgefüge zum Orientierung Gebenden sowie zum Orientierung Ergründenden wird. Mit Kaufmann formuliert: „Was hier geschieht, lässt sich etwa als *Personorientierung* beschreiben [...]. Ich gehe [...] davon aus, dass diese Dimension der Interpersonalität konstitutiv nicht nur für das christliche Menschen-, sondern auch das christliche Gesellschaftsverständnis ist.“²⁴⁰

Wir haben in den vorherigen Punkten gesehen, dass die Moderne zunehmend weniger verbindliche Bezugs- und Beziehungsangebote, welche für die Entwicklung eines stabilen Selbstverhältnisses notwendig sind, zur Verfügung stellt und eher einer Rollendiffusion zuträglich ist. Die durch die Wertüberproduktion und -stabilisierung evozierte Notwendigkeit eines Rückzugs in sich und der Inauguration des Selbst zum obersten Beurteilungskriterium von Wirklichkeit, führt nun zu einem Widerspruch. Denn die durch fehlende Beziehungsverbindlichkeit generierte Ermangelung an Identität(sicherheit) kann nun zu einem fragilen Selbst führen, welches allerdings als letztgültige Instanz für die Deutung von Dasein herangezogen werden muss. Ich-Verhältnis und Welt-Verhältnis werden spätestens dann von einer Unbehaglichkeit, einer Infragestellung der Vertrauenswürdigkeit und einer Sinnleere diffundiert, die das Subjekt in eine wie auch immer zu kompensierende oder zu verdrängende Angst versetzen können. „Der einzelne wird durch die Individualisierung in Erfahrungen gedrängt, die sich etwa mit den Stichworten Beziehungslosigkeit, Identitätslosigkeit und Wirkungslosigkeit charakterisieren lassen.“²⁴¹ Dieser Umstand ist für Kaufmann nun mit Konsequenzen behaftet, die für unsere Arbeit von zentraler Bedeutung sind: „Die zunehmende Nachfrage nach den verschiedensten Formen psycho-sozialer Hilfe deuten auf die Schwierigkeit hin, heute Selbstbilder und Lebensformen in ein befriedigendes Verhältnis zu setzen.“²⁴² Diese Gegebenheiten, welche Kaufmann als „Aporien der Moderne“²⁴³ bezeichnet, legen es nahe, dass Menschen gegenwärtig verstärkt nach eindeutigen Antworten und dauerhaften Beziehungsformen suchen; und dies verstärkt in einem religiös konnotierten Kontext, welcher als Gegenpol zu den kurzlebigen Trends mit „ewigen

²⁴⁰ Kaufmann, Religion und Modernität, 248.

²⁴¹ Ebd., 264.

²⁴² Ebd., 264.

²⁴³ Ebd., 265.

Wahrheiten“ aufwarten kann. Eine Renaissance religiöser Sinnsuche liegt auf dem Hintergrund besagter Aporien nahe, wobei „aber zumindest von den gegenwärtigen kulturellen und sozialen Manifestationen des Christentums wenig plausible Impulse ausgehen, um das entstandene ‚Sinnvakuum‘ zu füllen“²⁴⁴. Nun soll hier nicht angedeutet werden, dass lediglich wieder die „richtigen“ Impulse gesetzt werden müssen, damit die Welt und ihre Bewohner in restauriertem Wohlbehagen gedeihen dürfen. Kaufmann möchte viel eher zeigen, dass eine Gesellschaft, welche „die Erfahrung der Liebe in dauerhafter Zuwendung“ unterminiert, letztlich die inneren Bahnungen, die existenziell notwendig sind, um religiöse oder göttliche Erfahrungen überhaupt zulassen zu können, demontiert. Die (wie schon im Doppelgebot der Liebe gezeigte) Reziprozität von Liebes- und Gotteserfahrung darf in ihrer Gewichtung nicht einseitig werden; also in dem Sinne, dass das Verschwinden von Gotteserfahrungen und der Verlust des Glauben-Könnens lediglich aufgrund eines rational durchargumentierten Plausibilitätsverlustes Gottes verursacht werde. Genauso muss eben auch die Seite, nämlich die des Versiegens der Quellen nachhaltig stabilisierender Liebeserfahrungen, ins Feld geführt werden.²⁴⁵ Und die Situation der Moderne treibt den Prozess dieses Versiegens mit grundsätzlich guten Absichten, aber ebenso mit einem gewaltig unterschätzten dialektischen Moment massiv voran.

In Westeuropa können wir hinsichtlich dem Abbruch traditioneller dauerhafter Stabilisatoren (Familie, Unersetzbarkeit am Arbeitsplatz, Rollensicherheit, generalisierter Werteüberbau etc.²⁴⁶) davon ausgehen, dass diese Basisquellen der Anerkennung tatsächlich (und vor allem in den industrialisierten Regionen) lahmliegen. Insofern sucht der Mensch deshalb nicht mehr primär nach Gott, sondern nach Erfahrungen der unmittelbar anerkennenden Liebe, welche ihn überhaupt erst in die Lage versetzt, wieder ein existenzielles und darin affirmatives Welt- und Daseinsverhältnis einzugehen. Und

²⁴⁴ Ebd., 266.

²⁴⁵ Freilich kann diese Verlust Erfahrung durch eine übermäßige Gottesliebe kompensiert werden oder gar zu einer derartigen unterwerfenden und symbiosierenden Selbstaufgabe führen, die dann behauptet, dass man es nicht selbst ist, der handelt, sondern Gott. Auf Seiten religiöser Aggressoren kann dies dann etwa auch zu der Verantwortung abstreifenden Meinung führen, dass man im Namen Gottes handle.

²⁴⁶ Hier können wir vielleicht einen Unterschied zu den USA festmachen, denn hier haben traditionelle Werte wie etwa die Familie noch einen höheren Stellenwert. Auch der Umstand, amerikanischer Bürger zu sein und dadurch a priori mit einer gewissen Besonderheit versehen zu sein, wird auf unbewusster oder bewusster Ebene sein performatives Echo finden. Ein Unterschied, warum die USA trotz Moderne religiös wesentlich aktiver als Europa ist, könnte in der trotz Wertüberproduktion vom Individuum nicht nihilisierten Majorität gewisser Grundwerte liegen.

diese Unmittelbarkeit des Angenommen- und Angesprochen-Werdens der eigenen Person findet sich gegenwärtig unter anderem am ehesten in einem Setting, welches wir recht technisch „Psychotherapie“ nennen. Diese hat freilich die Suche nach Gott nicht ersetzt, aber in ihr kulminieren jene Aspekte, die eine Person überhaupt erst wieder in Stand setzen, sich auf den Weg zu einem *wesen*-tlicheren Verhältnis zu sich selbst, zum Mitmenschen, zur Welt wie zum Phänomen des Seins per se zu machen. Bedingungslose Wertschätzung, vorurteilsfreie Zuwendung, ein stabilisierendes, ambiguitätstolerantes Beziehungsangebot sowie eine authentische Anerkennung (um nur einige zu nennen) gehören zu den Grundparametern psychotherapeutischen Handelns. Und dass es gerade diese Parameter sind, welche im letzten Jahrhundert methodisiert und als zentrale Behandlungsaspekte für seelisch unter Leidensdruck Stehende professionalisiert wurden, zeigt im Umkehrschluss, woran es der Moderne zu fehlen scheint. Diesbezüglich sieht Kaufmann die Zukunftsfähigkeit des Christentums nun in der für dieses – durch die Spannung von Immanenz und möglichkeitsübersteigender Transzendenz geprägtem – Sinnsystem charakteristischen „Leidensfähigkeit“²⁴⁷, die sich im Modus der Hoffnung auf das zukünftige Heil einer in der Moderne subtil-polyvalenten Diktatur des Faktischen zu widersetzen weiß. Aber die Quelle für eine valide Hoffnung hinsichtlich heilvollerer Zukunftsmöglichkeiten liegt – und darin könnten wir eine Gemeinsamkeit von Gottesglauben und Psychotherapie ausmachen – „nicht in den Kontingenzen individueller Biographien, [...] [sondern sind] auf qualifizierte, intersubjektive Vermittlungen angewiesen [...]“²⁴⁸. Der Glaube, (inter)subjektiv Sinnvolles und Sinn generierendes zu erfahren, scheint nun aber hinsichtlich der Psychotherapie in einem wesentlich größeren Ausmaß gegeben als in Bezug auf die Kirche, welche ja in Europa zuvor im Grunde eine Monopolstellung am Markt der Seelsorge innehatte. Solche Entwicklungen gilt es (kirchlicherseits auch spätestens seit der Pastoralkonstitution *Gaudium et Spes*) aber nun als – wenn auch anspruchsvolle – Aufgabe wahrzunehmen. So schreibt Kaufmann: „Christen und Kirchen müssen sich ernsthaft der Schwierigkeit stellen, dass sie selbst an den Erfolgen und Problemen der Moderne partizipieren. Das Christentum ist kein exemter Bereich der Moderne. Es besitzt in seiner sozialen Wirk-

²⁴⁷ Kaufmann, Religion und Moderne, 269.

²⁴⁸ Ebd., 270.

lichkeit keine Immunität gegen die zeitgenössischen Gefahren, sondern es ist wie früher, so auch heute, in seiner sozialen Form total mit der Geschichte des Westens verstrickt.“²⁴⁹

Gegenwärtig werden in Westeuropa mit dem Christentum und seinen institutionalisierten Formen primär global gewordene Problemsituationen wie jene des Krieges oder des ökologischen Umgangs mit unserem Heimatplaneten assoziiert. Und doch sind die Probleme der Moderne nicht ausschließlich in diesen politischen und kollektivethischen Belangen zu verorten, sondern eben zuallererst auch dort, wo das Subjekt, welches Träger und Sinngeber einer Handlung ist, in seiner Identitätskonstitution fragil wird. Dieses Subjekt ist in der Moderne einerseits unverbindlich wie privat und andererseits zum einzig verbindlichen zentralen Bezugspunkt von Wirklichkeit geworden. Aus diesem Paradox generiert sich sodann das vordergründige Problem der – wir haben es eingangs bei Luckmann gehört – gelingenden eigenständigen Lebensführung.²⁵⁰ Wenn es also darum gehen soll, das notwendig egozentrisch gewordene Subjekt wieder in ein Verhältnis zum Ganzen zu bringen, dann stellt Kaufmann mit Armin Nassehi und Georg Weber zu Recht fest, dass „[d]ie Perspektive des ‚Ganzen‘ [...] sich nicht weiter aus der Sicht des Kosmos oder der Geschichte gewinnen [lässt], sondern lediglich aus der Perspektive individueller Konstitution von Wirklichkeit. Das ‚Ganze‘, worauf Religion immer zu rekurrieren hat, kann demnach heute nunmehr das ‚Ganze‘ des je individuellen Lebensprozesses sein, d.h. die je eigene sinnkonstituierende ‚innere Dauer‘“²⁵¹. Kaufmann betont, dass das Christentum mit der Wahrnehmung oder Ignoranz dieser Transformationen²⁵² in Gesellschaft und Geschichte über seine Zukunft entscheidet. Ob es also zugunsten eines Ganzen am Einzelnen vorbeiblickt oder den Einzelnen im Kontext des Ganzen wahrnimmt. Dies würde bedeuten, die bisherigen,

²⁴⁹ Ebd., 267-268.

²⁵⁰ Siehe Punkt 1.2.4.

²⁵¹ Ebd., 271-272, zit. n. *Armin Nassehi/Georg Weber*, Tod, Modernität und Gesellschaft. Entwurf einer Theorie der Todesverdrängung, Opladen 1989, 145; 153.

²⁵² Hier sehe ich eine der wesentlichen Transformationsparameter hinsichtlich dessen, was wir unter Religion und ihrem Ressourcenpotenzial verstehen. Wo Luckmann davon spricht, dass in einer Zeit, wo Letztbedeutungen und Sinnzuschreibungen hinsichtlich des Menschen noch nicht institutionell gebunden waren und die funktional ausdifferenzierten Gesellschaftsbereiche überdachten, so geht es heute darum, dem funktional ausdifferenzierten Menschen ein Sinnsystem bereitzustellen, welches seine zueinander oftmals inkongruenten Rollen und die damit verbundenen Situationspräferenzen zu überdachen und zu integrieren vermag. Nicht die funktional ausdifferenzierte Gesellschaft, sondern der funktional ausdifferenzierte Mensch muss in den Fokus rücken, was die Fähigkeit zur Erlösung des Menschen behauptet.

vorzüglich am Kollektiv orientierten kirchlichen Primärformen der Interaktion mit den Menschen überdenken zu müssen und „*neue Sozialformen explizit christlichen Lebens zu entwickeln*.“²⁵³ Und zwar solche Sozialformen, welche „die gegenwärtig aus vielfältigen Gründen gefährdeten dauerhaften Primärbeziehungen zu stärken und zu unterstützen“²⁵⁴ gedenken.

Für Kaufmann muss die Frage, inwiefern nun etwa speziell das Christentum überhaupt noch vonnöten ist, um Identitätsvergewisserung oder Kontingenzbewältigungsressourcen bereitzustellen, offen bleiben. Denn: „Vieles spricht dafür, dass hier auch andere kulturelle Bestände und nicht im konventionellen Sinne als religiös zu bezeichnende Interaktionen (z.B. therapeutischer Art) Ähnliches zu leisten vermögen“²⁵⁵. Es will uns hier an diesem Punkt aber nicht darum gehen, ob das Christentum *not*-wendig ist, sondern aus anthropologischer Perspektive zum Abschluss unserer Analysen mit Kaufmann (Luckmann und Joas) darauf hinzuweisen, dass es nicht die Religion ist, die verschwindet, sondern dass der an sich als „soziale Tatsache“²⁵⁶ fortbestehende religiöse Diskurs aufgrund der erwähnten Gegebenheiten sich wandelt und verlagert. Die von Kaufmann angeführten Funktionen von Religion²⁵⁷ haben ihre Relevanz in der Gegenwart ja keineswegs eingebüßt und sind vielleicht aktueller denn je. Und insofern „[...] soziale Bewegungen entstehen, die solchen Themen in einem größeren Zusammenhang Beachtung verschaffen, wären sie mit guten Gründen als neue religiöse Phänomene zu qualifizieren“²⁵⁸.

1.4.5 Resümee und Ertrag III

Franz-Xaver Kaufmann verweist auf die nahezu unübersichtlich gewordene Komplexität der Moderne und zeigt dabei die Schwierigkeiten auf, mit dem diese das Individuum konfrontiert. Die in westlichen Industriestaaten vordergründig als Errungenschaft zu bezeichnende antimonoreferentielle Liberalität hinsichtlich der Design- und Ent-

²⁵³ Kaufmann, Religion und Modernität, 272.

²⁵⁴ Ebd., 273.

²⁵⁵ Ebd., 274.

²⁵⁶ Luckmann, Die unsichtbare Religion, 79. (Siehe Punkt 1.2.4.3)

²⁵⁷ Zur Erinnerung: Identitätsstiftung, Handlungsführung, Kontingenzbewältigung, Sozialintegration, Welt-Distanzierung und Welt-Kosmisierung.

²⁵⁸ Kaufmann, Religion und Moderne, 275.

wurfmöglichkeiten individuellen Daseins implizieren ein dialektisches Moment hinsichtlich der Selbst- und Wirklichkeitsvergewisserung. Denn einheitsstiftende, integrative, kollektiv verbindliche und letztgültige Sinndeutungen erodieren in einem Umfeld, indem die Patchwork-Identität zur Norm geworden ist. Damit ist aber das Bedürfnis nach Religion – und Kaufmann definiert diese als Zentrum einer Bedeutungsrangfolge – nicht verschwunden, wenngleich die klassischen Angebote ihre Attraktivität verloren haben, jedoch die gegenwärtig recht präsent, aber darin unverbindliche Wiederthematisierung von Religion möglicherweise eine sich nach stabilisierenden normativen Deuteschemata sehnende Ersatzhandlung darstellen könnte. Wir haben bei Luckmann gesehen, wie jene die Individualisierung ursprünglich fördernde Theo- und Anthropologie des Christentums durch seine Institutionalisierung die Fähigkeit verloren hat, ein solch verschiedene Gesellschaftsbereiche überdachendes Sinn- und Wertesystem anzubieten, weshalb Kaufmann betont, dass die zentralen humanen Gehalte in andere Instanzen ausgewandert sind, welche den verschiedenen Lebensrealitäten der Menschen näher zu stehen scheint. Für Kaufmann zählt zu diesen Instanzen auch die Psychotherapie.

Im Hinblick auf die zuvor erwähnte Plurireferentialität markiert Kaufmann die Moderne als eine Zeit der Werteüberproduktion und -stabilisierung, welche das Individuum in eine Unübersichtlichkeit drängt. Die Reaktion darauf ist die Inauguration des Ich an die Spitze der Bedeutungshierarchie, was letztlich auch eine monoreferentielle Sakralisierung des Selbst darstellt und als religiöser Akt bezeichnet werden kann. Es kam also zu einem Wechsel von der transzendent orientierten hin zur selbstreferentiell immanenten Monoreferentialität. Für uns ist an dieser Stelle sicherlich entscheidend, dass Kaufmann die Zukunft des Christentums in dessen Wahrnehmungsfähigkeit der Aufgabe sieht, Menschen auf dem Weg zu einer freien und konstruktiven Selbstreferentialität zu unterstützen. Ob es damit aus theologischer Sicht wirklich sein Programm ändern muss, oder an vergessene Inhalte erinnert werden muss, werden wir im nächsten Kapitel hinterfragen. Kaufmann jedenfalls plädiert gerade diesbezüglich dafür, Fremdprophetien ernst zu nehmen, weil sie sich als offenbarender Schlüssel zu besagten Inhalten erweisen könnten. Wir werden in dieser Arbeit die Psychotherapie als eine

solch zentrale Fremdprophetie ins Feld führen.²⁵⁹ Aber dies ist nur die eine Seite der Medaille. Denn auf der anderen Seite ist da die Frage, ob der säkularisierungstheoretisch mitbehauptete Gottesverlust tatsächlich stattgefunden hat, denn die Verwiesenheit auf intelligible (Sinn-)Axiome, welche eine praktisch evidente Verhältnisbestimmung zu Welt und Dasein evozieren und mitdesignen, ist nach wie vor ein nicht leugbares Fundament der *conditio humana*.²⁶⁰ Das Phänomen des auf gelingendes Leben abzielenden Glaubens ist also ein nicht Hintergehbbares. Und diesen Umstand hat die katholische Theologie seit jeher zu ihrem zentralen Thema, ohne dabei – mit mehr oder weniger Erfolg – die Inanspruchnahme durch die Vernunft zu leugnen. Theologie selbst steht für das Aufgespanntsein zwischen Transzendenz und Immanenz, also für die Nahtstelle zwischen Lebensrealität und empirisch nicht verifizierbaren Voraussetzungen. Ihr Erfahrungs- und Wissenschaftsfundus ist diesbezüglich reich gefüllt.

Inwiefern aber der Glaube an ein Sinnaxiom wie die Zuwendung eines das Sein in Liebe setzenden Gottes wieder zum relevanten mitgestaltenden Prinzip von einer sozialen und individuellen Wirklichkeit werden kann, ist nicht nur von diesem selbst, sondern eben auch von der Beziehungsqualität unter den Menschen abhängig. Die Frage nach der Möglichkeit Gottes wird zur Frage nach der Möglichkeit der Liebe und dem Daseinssinn.

1.5 Fazit

Mit *Thomas Luckmann* fokussierten wir aus primär philosophisch-anthropologischer Perspektive auf die soziale Konstruktion von Wirklichkeit und damit einhergehende gemeinschaftliche Objektivierungen von Sinn sowie auf das dialektische Moment in der Institutionalisierung einer solchen Objektivierung. Dabei konnten wir zeigen, wie Luckmann den Begriff der Religion von seiner unmittelbaren Koppelung an institutionell spezialisierte Deutegemeinschaften (Kirchen) löst und das Phänomen der Trans-

²⁵⁹ Gerade zur Seelsorge, welche im Leistungsportfolio der Kirche einen prominenten Platz innehat, schreibt Kaufmann: „Man wird nüchtern zur Kenntnis nehmen müssen, dass die gegenwärtigen Formen kirchlicher Seelsorge an den nachwachsenden Generationen weitgehend vorbeigehen.“ (*Kaufmann*, Kirchenkrise, 125.)

²⁶⁰ Diesbezüglich Kaufmann: „Gesellschaftlich gesehen ist es ziemlich gleichgültig geworden, was man glaubt. Aber um das Glauben selbst, die Annahme unbeweisbarer Behauptungen über die Prämissen unseres Lebens kommt man nicht herum. Wir haben nur die Wahl, was wir glauben wollen. Und wir können wissen, dass die Art unseres Glaubens Konsequenzen hat.“ (*Kaufmann*, Religion und Moderne, 208.)

zendenz- und Interaktionsverwiesenheit des Menschen als universales und darin wesentliches Apriori von Religion etabliert. Damit kann entgegen der klassischen Säkularisierungsthese behauptet werden, dass die Religion nicht in einem Verschwinden, sondern in einem Wandel begriffen ist, deren augenscheinlichstes Merkmal die Entinstitutionalisierung ist, was Luckmann mit dem Begriff der „Unsichtbarkeit“ prädiziert. Diese Unsichtbarkeit bezieht sich einerseits auf einen Funktions- und Wirksamkeitsverlust hinsichtlich öffentlicher Belange sowie andererseits auf eine Verlagerung klassisch religiöser Thematiken hin zu subjektzentrierten Letztdeutungen von Sinn. Da die Kirche institutionalisierungs- und spezialisierungsbedingt den Kontakt zu den eigentlichen existenziellen Anliegen des Menschen zu verlieren scheint, wandern die humanen Gehalte der Religion aus und treten in Form anderer Sinnanbieter in den Vordergrund.²⁶¹ „Darunter fasst Luckmann etwa Therapie-, Beratungs- und Lebenshilfeeinrichtungen, Selbsthilfegruppen, aber auch mediale Versorger von Sinnangeboten.“²⁶²

*Zentral ist für uns die Erkenntnis, dass Luckmann die transzendenzverwiesene Sinnausrichtung des Menschen und eine a priori geglaubte und performativ evaluierbare Korrespondenz von jenem als heilig markierten Kosmos letztgültiger Bedeutungen mit der Alltagsrealität als den Kern religiösen Verhaltens markiert.*²⁶³ Wir haben das explizit religiöse in diesem Verhalten dann nochmal insofern spezifiziert, als dass es sich dabei um Erfahrungen handelt, die das Individuum und sein Verhältnis zu Welt und Dasein zum Thema haben.

Außerdem haben wir mit Thomas Luckmann die Dialektik institutioneller Spezialisierung behandelt und gezeigt, wie das Bemühen um Bestandssicherung ein offizielles Modell von Religion generiert, welches aber gerade darin seine Anschlussfähigkeit an die nicht stehen bleibende Zeit verliert. Die offizielle Religion wird zu einem System

²⁶¹ Siehe Punkt 1.4.4.1.

²⁶² Knoblauch, Populäre Religion, 203.

²⁶³ Gerade im Hinblick auf den Diskurs hinsichtlich Glaube contra Atheismus schreibt diesbezüglich der französische Sozialpsychologe Gustave Le Bon (1841-1931): „Wenn es möglich wäre, die Massen zu bewegen, den Atheismus anzunehmen, so würde er ganz zum unduldsamen Eifer eines religiösen Gefühls und in seinen äußeren Formen bald zu einem Kultus werden. Sie gleicht jenem Nihilisten, dessen Geschichte der tiefgründige Dostojewski uns erzählt. Vom Geiste erleuchtet, zerbrach er eines Tages die Bildwerke der Gottheiten und Heiligen, die den Altar seiner Kapelle schmückten, löschte die Kerzen aus und ersetzte, ohne einen Augenblick zu zögern, die zerstörten Bilder durch die Werke einiger atheistischer Philosophen; dann zündete er pietätvoll die Kerzen wieder an. Der Gegenstand seines religiösen Glaubens war ein anderer geworden, aber kann man behaupten, dass sich seine religiösen Gefühle geändert hatten?“ (Gustave Le Bon, Psychologie der Massen, Stuttgart ¹⁵1982, 50.)

unter anderen, was leider allzu vorschnell mit einem generellen Religions- oder Gottesverlust assoziiert wird. Viel eher muss nun also konstatiert werden, dass nicht die heiligen Kosmen verschwinden, sondern deren Inhalte – also die Bedeutungen letzter Gültigkeit –einen Wandel durchlaufen.

Hans Joas weist uns dann daraufhin, dass die mit dem 20. Jahrhundert virulent gewordene Gegebenheit des Öffentlichkeits- und Plausibilitätsverlustes theistischen Glaubens ein vorwiegend (west-)europäisches Phänomen ist. Dabei zeigt er, dass – wie aus eurozentrischer Perspektive oft vorschnell angenommen – Modernität und Säkularisierung nicht zwangsläufig in einem Kausalverhältnis stehen. Ebenso muss die Geschichte, die sich Europa selbst über seine abendländisch christlich fundierte Kultur erzählt, insofern differenzierter betrachtet werden, als dass hier Erfolg und Misserfolg dieser Religionsgemeinschaft keineswegs als lineare und darin kontinuierliche Prozesse beschrieben werden können. Wenn Joas von der Moderne spricht, so will er selbige nicht mittels Epochenbrüchen oder Gesellschaftsdiagnostik schubladisieren, da für ihn die Modernisierung – ebenso wie die (Ent-)Christianisierung Europas – kein homogener Prozess ist. Viel eher markiert Joas die Gegenwart als eine Zeit gestiegener Kontingenz, womit er die Zunahme an individuellen Handlungsoptionen meint. Damit geht einher, dass auch letzte Gewissheiten und Sinnentwürfe als etwas Kontingentes verstanden werden müssen. Wenn wir nun an Luckmanns soziale Konstrukte von Wirklichkeiten denken, heißt dies, dass die Ontogenese in einer Interdependenz zur jeweiligen Umwelt steht und sich dessen auf reflektierter Ebene auch bewusst ist oder wird.²⁶⁴ Jenes, das sich derweilen in Europa vollzieht, ist ein ungemein progressiver Pluralisierungsschub. Die Verfügbarkeiten von Deuteschemata, seien es religiöse oder säkulare, evoziert Daseinsentwürfe, die ihre Orientierung aus heterogenen Quellen beziehen (können). Der (theistische) Glaube wird zur Option, was Joas aber nicht negativierend meint, weil die Option keineswegs als lähmende Selbstverständlichkeit bedauert werden darf, sondern nun viel eher lebensnah gestaltet werden muss, um kraft ihrer Le-

²⁶⁴ Dies ist übrigens ein Aspekt, welcher in vielen psychotherapeutischen Schulen von großer Bedeutung ist. Aber auch für das Christentum, wenn wir mit Joas und Kaufmann davon ausgehen, dass dessen zukünftige Aufgabe in einem kontingenzwahrnehmungstauglich stabilisierenden Identitätsbildungsangebot beziehungsweise in einer Stärkung der Selbstreferentialität liegt.

bendigkeit und Plausibilität Interesse zu wecken. Damit werden vitalisierende Impulse gesetzt, insofern sich das Paradigma der gegenseitigen Anerkennung gegen aggressive Isolationstendenzen durchsetzen wird. Letztlich bleibt aber eines unangefochten: nämlich dass der Mensch nach letzten Antworten sucht und sei es auch im Modus der Ablehnung. Hier können wir – in Anlehnung an Luckmanns Religionsbegriff – durchaus behaupten, dass Europa einer multireligiösen Zukunft entgegengeht. Die Frage wird sein, ob man dieser Antwortsuche im Stile des zynischen Totalitarismus ihre Fragen vielleicht nicht mehr verbieten, aber vielleicht doch subtil korrigieren wird, was dann zwar die Frage keineswegs befriedigt, sondern die sie Stellenden in andere Häfen, die da genug vorhanden sind, manövrieren lässt. Insofern lässt sich mit Joas sagen, dass Europa keineswegs säkular geworden ist, sondern die Option der Säkularität vielerorts äußerst virulent (und darin vielleicht wiederum sakralisiert) wurde, weil ihr religiös objektivierter Sinn anscheinend die überzeugenderen Argumente im Talon bewahrt. Nicht die Frage nach dem Label wird also in Zukunft entscheidend sein, sondern die Qualität der Hinwendung zu und Begegnungen mit den Fragenden, ohne dabei die Antwort schon im Vorhinein zu wissen. Mittels solcher Begegnungen könnte sich eine situations- oder gar welttranszendierende Sinnzusage erschließen, welche daran erinnert und darauf hoffen lässt, „dass es mit den Tatsachen der Welt noch nicht abgetan ist.“²⁶⁵

Mit *Franz-Xaver Kaufmann* haben wir primär auf die Spannungen abgezielt, denen das Individuum in der Moderne ausgesetzt ist. Wo bei Luckmann die Transzendenz und bei Joas die Kontingenzen der Immanenz im Zentrum standen, reflektierten wir mit Kaufmann auf das Individuum als das Intermediat beider Phänomene. Wir konnten sehen, dass es in der Moderne die Selbstreferenz ist, die sich zum religiösen Fundament der Wirklichkeitswahrnehmung entwickelt. Während der moderne westeuropäische Mensch also die klassischen Formen der institutionalisierten monoreferentiellen Religion zunehmend ablehnt, bildet sich inmitten beziehungsweise aufgrund der unüberschaubar werdenden Plurireferentialität eine neue Form derselbigen heran. Als promi-

²⁶⁵ Ludwig Wittgenstein, *Schriften*. Band 1, Frankfurt 1960, 167.

nentes Beispiel einer solchen neuen Religion können wir dann unter säkularen Anführungszeichen etwa die „Selbstverwirklichung“ anführen. Es soll uns an dieser Stelle nicht wundern, wenn dieser Trend letztlich einer ist, den das Christentum als person-zentriertes Sinnsystem selbst mitevozierte, indem es die durch die interpersonal gedachte und darin zuallererst Befreiung initiierende Anerkennung eines unbedingt liebenden Gegenübers die Entfaltung der einzigartigen Identität des jeweiligen Geschöpfes ins Zentrum seines Ideenkomplexes stellte. Die theoretisch affizierende und praktisch plausible Vermittlung dieses Kerns der christlichen Lehre scheint allerdings eben gerade mittels der Dialektik institutioneller Spezialisierung seine Zugänglichkeit erschwerenden Bedingungen ausgesetzt zu haben. Trotzdem sei gesagt: Gelingende Inter- und Intrapersonalität als *causa efficiens* und *causa finalis* fallen sowohl in der christlichen Theologie als auch in der Psychotherapie zusammen. Allerdings hat sich in der Moderne das Gegenüber eben verändert. Wo zuvor – um es etwas plakativ zu formulieren – Gott stand, steht nun niemand. Oder nahezu unendlich und darin anonymisierte Viele. Es bedarf also eines anderen konkreten Gegenübers, welches die unmittelbar zuvor erwähnte Zusage leisten kann. Für diese Aufgabe übrig geblieben ist im Grunde letztlich also das selbstreferentielle Ich, und ein diesbezüglich gesellschaftlich verbindendes Moment liegt für Kaufmann dort, wo wir uns dessen allesamt einig sind. Und doch will damit nicht gesagt sein, dass das Phänomen der Gotteserfahrung oder die Gottesehnsucht an sich ihrer Gegebenheit verlustig geht, als vielmehr sich eben der Modus derselbigen verändert. Und solange es eine exklusiv gedachte und institutionell verwaltete Schablone gibt, welche sich als Richtmaß dafür versteht, wann nun eine solche Erfahrung als relevante betrachtet werden kann beziehungsweise wie eine solche Sehnsucht rechtens gelebt werden soll, wird ein Widerstand nicht lange auf sich warten lassen. Solche Schablonen hinsichtlich gelingenden Lebens finden sich einerseits in der Kirche, andererseits genauso in der Psychotherapie. Und doch ist beiden Menschenbildern das immanente Potential zur Pflicht geworden, destruktive Selbstverständlichkeiten mittels einem Höchstmaß an Zuwendung und einer mild nach Hoff-

nung duftenden Brise „prophetische[n] Nonkonformismus“²⁶⁶ aufbrechen und überwinden zu wollen.

Auf dem Hintergrund der in diesem religionssoziologischen Kapitel behandelten Autoren sehen wir, dass diese zeitgenössischen Soziologen im Grunde mittels einer säkularen Sprache ein Phänomen reformulieren, welches kein neues ist. Das Ringen um ein Verständnis für die Wirklichkeit beziehungsweise ein Nachdenken über den performativen Prozess der Sinnfindung menschlichen Daseins. Der Unterschied ist freilich, dass die Theologie von Gott und die Soziologie von der Gesellschaft her ihren Ausgang nimmt. Wir haben allerdings gesehen, dass den „Horizont des Denkmöglichen“²⁶⁷ chiffrierende Begriffe wie „Gott“ und „Gesellschaft“ aus unserer gewonnenen Perspektive auf den Religionsbegriff nicht a priori als zueinander radikal verschieden verstanden werden dürfen. Beide Begriffe stehen einerseits synonym für und bemühen sich andererseits um die Auslotung eines „Bereich[s] des allgemein Verbindlichen [...], der stets schon als gegeben vorausgesetzt wird“²⁶⁸. Aber theologische wie soziologische Rede kreuzen einander eindeutig in jenem Schnittpunkt, welcher das Individuum, die Person, den jeweils konkreten Menschen in seiner transzendenzverwiesenen Reziprozitätsstruktur markiert.

Dieses – freilich nur einen minimalen Ausschnitt des religionssoziologischen Diskurses darstellende – Kapitel sollte anhand zentraler Begrifflichkeiten wie „Transzendenz“, „gesteigerte Kontingenz“ und „Selbstreferentialität“ in erster Linie einen Religionsbegriff zur Verfügung stellen, welcher es uns ermöglicht, die Intentionen christlicher und psychotherapeutischer Anthropologie(n) einander begegnen zu lassen. *Dabei ist die Erkenntnis zentral, dass der Mensch sein Dasein insofern stabilisiert und entwickelt, indem er mittels der „sorg-fältigen Beobachtung (Erfahrung)“ (relegere) sozial konstruierter Wirklichkeitsordnungen seinen Sinn an etwas ihn (verstehendes) Transzendierendes „rückbindet“ (religare).* Dies kann mittels der Beziehung zu „Gott“, der Beziehung zum „anderen“, der Beziehung zum vorgestellten „Ich“, der Beziehung zur „Gesell-

²⁶⁶ Kaufmann, Religion und Modernität, 8.

²⁶⁷ Ebd., 11.

²⁶⁸ Ebd., 17.

schaft“ entweder gelingen oder aber auch misslingen. Für uns bleibt nun am Schluss dieses Kapitels eines übrig: Dass der konkrete Mensch zum Wesentlichen (auch) transzendenz- und intersubjektivitätsverwiesene Beziehung ist. Und dass konkretes, gelingendes, kontingenz- und sinnfähiges Dasein einer gelingenden, unter allen Umständen anerkennenden²⁶⁹ und darin verlässlich sinnzusprechenden Beziehung bedarf. Und dass die „durch Transzendenz mögliche, intersubjektive und die jeweilige Konkretheit unter allen Umständen anerkennende und darin verlässlich sinnzusprechende Beziehung“ ein säkularisiertes Synonym für „Gott“ darstellen könnte.

Abschließend möchten wir die für den weiteren Verlauf der Arbeit wesentlichen Erkenntnisse dieses Kapitels im Hinblick auf die Religion an dieser Stelle noch einmal hervorheben:

- a) Das Phänomen der Transzendenz- und Interaktionsverwiesenheit des Menschen als universales und darin wesentliches Apriori von Religion.
- b) „Religiöses Verhalten“ als transzendenzverwiesene, an letztgültigen Bedeutungen orientierte Sinnausrichtung des Menschen und darin näherhin als apriori geglaubte und performativ evaluierbare Korrespondenz eines als heilig markierten Kosmos letztgültiger Bedeutungen mit der Alltagswelt. (Wir haben jene Erfahrungen als explizit Religiöse hervorgehoben, die das Verhältnis von Individuen zu Welt und Dasein zum Inhalt haben.)
- c) Aufgrund der institutionellen Spezialisierung und einer damit einhergehenden Selbstisolation kommt es zum gesellschaftlichen Plausibilitätsverlust klassischer Formen von Religion.
- d) Der klassisch religiöse Glaube schwindet in Europa keineswegs unaufhaltsam, wird aber eindeutig zur Option.
- e) Humane Gehalte der Religion – in unserem Fall des Christentums – werden extrahiert und von anderen Sinnanbietern aufgenommen und mittels säkularer Nomenklatur weitertradiert.

²⁶⁹ Zum Begriff der Anerkennung, welcher hier nicht im alltagssprachlich oft gebrauchten Sinne von „alles Beliebige gutheißen“ verstanden werden darf, kommen wir im dritten Kapitel genauer zu sprechen.

- f) Verlagerung klassisch religiöser Thematiken hin zu subjektzentrierten Letztdeutungen von Sinn. Anders formuliert: Die Selbstreferenz als religiöses Fundament der Wirklichkeitswahrnehmung des modernen Subjekts.

Für unsere Zusammenschau von christlicher und psychotherapeutischer Anthropologie und der Frage nach einer etwaigen funktionalen Äquivalenz kristallisieren sich folgende relevante Aspekte heraus:

- a) TRANSZENDENZ: Der andere als anderer (Differenz) und die sich daraus ergebende Relationalität (Beziehung) spielen für Entwicklung und Stabilisierung der Identität sowie für die subjektive Wirklichkeitsauffassung- und Bewältigung eine gravierende Rolle. Die Verwiesenheit auf Transzendenz (im metaphysischen wie im nicht-metaphysischen Sinn) zur Etablierung einer personalen Entwicklungsdynamik kann als wesentliches Apriori menschlichen Daseins fixiert werden.
- b) SINN, INTERPERSONALITÄT/EXISTENZ, ANERKENNUNG: Intersubjektiv beziehungsweise sozial konstruierte letztgültige Werte im Sinne von ganzheitlichen Weltansichten dienen dem Individuum als Sinnressourcen, die das subjektive Handeln mit Plausibilität ausstatten. Die westliche Moderne erzeugt eine Überproduktion an Werten, der das Individuum entweder mit einer bewussten Entscheidung, aber ebenso mit einer Persönlichkeitsfragmentierung, einem Rückzug in die Isolation oder aber auch mit Indifferenz begegnen kann. Ermächtigung zur Selektivität, Stärkung des Selbst und Ermöglichung eines Widerstandes gegen einen destruktiven (intrapsychischen und intersubjektiven) Konformismus erweisen sich zunehmend als notwendiges Rüstzeug für ein gelingend mündiges und heilsames Dasein. Die dafür notwendige volitionale Stärke speist sich immer auch aus einem die subjektive Intention wie das subjektive Bewusstsein anerkennenden Gegenüber und/oder (wenn dieses nicht vorhanden) Sinnsystem (welches freilich immer vermittelt werden muss).
- c) HEIL: Die Relevanz performativer und religiöser Sinnsysteme schwindet also auch in Mittel- und Westeuropa keineswegs. Vielmehr ändern und vervielfälti-

gen sich die Inhalte eines Kosmos letzter Bedeutungen, auf den der Mensch sich hin entwirft beziehungsweise mittels dessen er sich orientiert. Der klassisch, institutionell geprägte Glaube wird dabei genau so zu einer Option wie die Entscheidung, mittels der Chiffre „Gott“ sein Dasein und die Welt zu deuten. Der Selbst- und Weltdeutung an sich kann der Mensch allerdings nicht entgehen, wobei die Vielfalt an Deutevarianten gerade in Mittel- und Westeuropa ein enormes, eben nahezu unübersichtliches Pensum angenommen hat. Damit ist der Wahrheitsbegriff in eine Situation gestellt, in der einerseits totalitäre, monopolistische Überzeugungen nicht mehr überzeugen können und andererseits ein „anything goes“ den protesthaften Rückzug in diese Totalität und deren Sakralisierung vehement fördern kann. Der jüdisch-christliche, mit Liebe und Barmherzigkeit konnotierte Begriff von Transzendenz wehrt sich zugunsten eines heilsamen Daseins gegen eine derartige „Sakralisierung aller Strukturen“²⁷⁰. Gleich der Psychotherapie, die mit ihrem „Kernelement der tragfähigen Beziehung“²⁷¹ unter anderem versucht, destruktive und darin das Individuum oder die Gesellschaft hemmende und darin leidgenerierende Muster der Selbst- und Weltbeziehung aufzuzeigen und deren Verabsolutierung anzumehmen. Denn die Psychotherapie ist wie das prophetisch orientierte Christentum (implizit oder explizit) immer auch am Heil orientierte Gesellschaftskritik.

Am Ende dieses Kapitels bleiben uns also die Begriffe „Transzendenz“, „Interpersonalität/Existenz“, „Sinn“, „Heil“ und „Anerkennung“, mittels denen wir die theologische Anthropologie des Christentums und diverse Menschenbilder der Psychotherapie synoptisch auswerten wollen. Dafür müssen wir im zweiten und dritten Kapitel der Arbeit besagte Menschenbilder ausführen.

²⁷⁰ Vgl. Joas, Glaube als Option, 213.

²⁷¹ Vgl. Thomas Slunecko, Psychotherapie – eine Lagebestimmung, in: Thomas Slunecko [Hg.], Psychotherapie. Eine Einführung, Wien 2009, 18.

2 Zur christlich-theologischen Anthropologie am Beispiel des Entwurfes von Hans-Joachim Höhn

2.1 Allgemeine Vorbemerkungen zum Versuch einer kritischen Synopse von theologischer und psychotherapeutischer Anthropologie

Wenn wir in dieser Arbeit danach fragen, ob und inwiefern sich in der Psychotherapie einerseits bestimmte Kernelemente des christlichen Glaubens im Modus von Immanenz und Säkularität reformulieren und sie andererseits zugleich ein mit der Moderne evident gewordenes funktionales Äquivalent zur christlichen Daseinspraxis darstellt, bedürfen wir eines Forums, auf dem wir die zwei Protagonisten in einen für beide verständlichen Dialog bringen können. Als besagtes Forum wählen wir für diese Arbeit die *Anthropologie*. In diesem Kapitel soll es also primär um das Vorstellen der diesbezüglich jeweiligen Positionen der Gesprächspartner gehen. Damit die Diskussion aber in geordneten Bahnen verläuft, nicht zerfranst und für beide verständlich bleibt, bedürfen wir einer sanften Moderation. Mit Hilfe der Soziologie konnten wir dafür im vorherigen Kapitel Begriffe eruieren, die dem Dialog zunächst als im Hintergrund bleibende Leitbegriffe eine Richtung geben und ihn somit mit Zurückhaltung anleiten werden. Diese Begriffe – „Transzendenz“, „Interpersonalität“, „Existenz“, „Sinn“, „Heil“ und „Anerkennung“ – werden im zweiten und dritten Kapitel in den Vordergrund treten und als Prüfstein für das Gelingen unserer Zusammenschau fungieren.

Es will an dieser Stelle angemerkt sein, dass unser Versuch einer Gegenüberstellung von Psychotherapie und Christentum freilich kein Novum darstellt, weshalb wir einleitend einige facheinschlägige Wortmeldungen und deren Positionen zu unserem Thema anführen wollen. Damit können wir – bevor wir uns der Anthropologie nähern – unser Anliegen auch einer Kritik unterziehen, in ihrer Intention zu bisherigen Entwürfen schärfer abgrenzen und somit näherhin definieren.

2.1.1 Zum Verhältnis von christlichem Glauben und psychotherapeutischen Verfahren am Beispiel dreier Ansprachen

Es soll an dieser Stelle darum gehen, einige allgemein gehaltene Perspektiven im Hinblick auf das Verhältnis von Psychotherapie und christlicher Religion vorzuführen, wobei in einem ersten Schritt exemplarische Stellungnahmen von christlicher und in einem zweiten Schritt von psychotherapeutischer Seite gezeigt werden wollen. Es ist nicht Thema dieser Arbeit, das literarisch großzügig verarbeitete Ringen um die besagte Grenze zwischen beiden Varianten der Daseinsdeutung des Menschen chronologisch aufzuarbeiten – dafür bedürfte es einer eigenen Studie. Es sollen vielmehr eindeutige (und in der Diskussion nach meinem Stand der Dinge redundante) Positionen vorgestellt werden, an denen sich das Konfliktfeld unseres Themas transparent abzeichnet. Auch soll die Vorführung dieser Positionen letztlich die Behauptung stützen, dass ein synoptisches Abarbeiten beider Anthropologien Klärung verschaffen kann.

Da dieser Punkt also nur hinführenden Charakter haben kann, haben wir zur Veranschaulichung der kirchlichen Perspektiven auf die Psychotherapie drei Ansprachen (ebenfalls von hinführendem Charakter) prominenter christlicher Würdenträger auf psychologischen/psychotherapeutischen Kongressen ausgewählt.

Am 13. April 1953 hält Papst Pius XII. (1876-1958) vor den Teilnehmern des in Rom stattfindenden 5. Internationalen Kongresses für Psychotherapie und klinische Therapie eine Abschlussansprache²⁷², bei welcher er durchaus versöhnliche, aber letztlich mahnende Worte im Hinblick auf das Verhältnis von Glaube und Psychologie/Psychotherapie verwendete. Sich wohl auf tiefenpsychologische Forschungen und Erkenntnisse beziehend, stellt Pius XII. klar und deutlich fest, dass die wissenschaftliche Erkundung unbewusster Dynamismen und ihrer kausalen Zusammenhänge keinesfalls „die Wahrheiten, die durch Verstand und Glauben sichergestellt, wie auch nicht die bindenden Gebote der Moral“²⁷³ ignorieren dürfe. Der beziehungsweise die – in die-

²⁷² Pius XII., Ansprache an den 5. Internationalen Kongress für Psychotherapie und klinische Therapie vom 13. April 1953, in: AAS 45 (1953), 278-286. Zitiert nach: Wilhelm Bitter [Hg.]: Psychotherapie und religiöse Erfahrung. Ein Tagungsbericht, Stuttgart 1965, 261-267. (Deutsche Übersetzung von der Vatikanischen Presseabteilung)

²⁷³ Ebd., 261.

sem Fall noch als christlich postulierte – PsychotherapeutIn muss aus besagten Gründen nun an folgende Aspekte und deren Unverzichtbarkeit für sein/ihr Handeln erinnert werden: *Erstens* darf der Mensch nicht auf unbewusste Seelenaktivitäten reduziert und als an diese ausgeliefert verstanden werden. Den freien Willen zugunsten „instinktive[r] Grundkräfte“²⁷⁴ zu suspendieren, entspricht mitnichten dem durch die Erbsünde keineswegs vollständig korrumpierten Vernunftwesen Mensch. Der Mensch ist durchaus in der Lage verantwortlich und mündig zu handeln, anstatt von anarchischen Trieben vollends determiniert zu sein. *Zweitens* ist der Mensch wesentlich mehr als die Summe seiner Teile. Er ist ein Gesamt „mit einer Verfassung, die vom Zweck des Ganzen bestimmt wird und das Einzeltun auf den Zweck des Ganzen hinordnet [...]“²⁷⁵. Diese seine Wesensnatur diffundierende und somit sein Wesen strukturierende Verfassung sei als ontologisch und metaphysisch anzuerkennen, was die je individuelle Ausgestaltung dieser Grundverfassung nicht ausschließt, denn letztlich existiert jeder Mensch als konkreter Mensch. *Drittens* sei es zu vermeiden, den Menschen etwa mittels triebtheoretischen Zugängen zu degradieren, denn „so empfinden feinfühlende Menschen diese Herabminderung auf die Ebene des Instinkt- und Sinnenwesens doch sehr bitter“²⁷⁶. Überhaupt bedürfe es eines – leider auch von TherapeutInnen und PatientInnen oft missachteten – Respektes vor dem einer jeden Person innewohnenden Geheimnisses (auch des sexuellen), welches gänzlich zu lüften sich etwa die Psychoanalyse²⁷⁷ als Agenda auferlege und damit die „Sittlichkeit“²⁷⁸ wie das „Allgemeinwohl“²⁷⁹ zu gefährden drohe. „Aber es gibt Geheimnisse, die man unbedingt verschweigen muß, auch dem Arzt gegenüber, auch auf die Gefahr schwerer persönlicher Schädigungen hin.“²⁸⁰

Viertens sei der Mensch als eine transzendente und darin zu Gott strebende Einheit zu verstehen. Sich gegenüber traditionellen tiefenpsychologischen Überlegungen eindeutig abgrenzend, formuliert Pius XII. „dass der Ursprung der Religion, die natürliche wie

²⁷⁴ Ebd., 262.

²⁷⁵ Ebd., 262.

²⁷⁶ Ebd., 264.

²⁷⁷ Vgl. ebd., 265.

²⁷⁸ Ebd., 265.

²⁷⁹ Ebd., 265.

²⁸⁰ Ebd., 265.

übernatürliche Gotteserkenntnis und Gottesverehrung, nicht im Unter- oder Unbewussten liegen, nicht in einem affektiven Impuls, sondern in der klaren Erkenntnis Gottes aus seiner Natur und aus positiver Offenbarung“²⁸¹. Es wird von seiner Seite zwar anerkannt, dass die (Religions-)Psychologie in ihrer Forschung auf Transzendenzdynamiken stößt, aber sie solle – und dieser Hinweis ist ein höchst interessanter²⁸² – vorsichtig sein, nicht neue Termini auf bereits bekannte und darin begrifflich definierte Phänomene anzuwenden. In einer abschließenden Bemerkung fokussiert Pius XII. noch auf den Begriff der Schuld. Die Genesung von wahrhafter Schuld kann für ihn mittels keiner Psychotherapie geleistet werden. „Der Weg, die Schuld zu beheben, liegt außerhalb des Reinspsychologischen; er liegt, wie der Christ weiß, in der Reue und in der sakramentalen Lossprechung durch den Priester. Hier wird die Quelle des Übels, die Schuld selbst, weggenommen, auch wenn das Schuldbewusstsein noch weiterwirken sollte.“²⁸³

Wie an dieser – hier nur kurz zu behandelnden – Ansprache zu sehen ist, stellt das Bemühen um eine klare Abgrenzung sowie eine Feststellung der letztlichen Deutetheit über den Menschen noch eine große Motivation für Pius' Worte dar. Der Psychologie wie der Psychotherapie wird zwar zugestanden, wertvolle Erkenntnisse im Hinblick auf ein umfangreicheres Bild über den Menschen beitragen zu können, aber schlussendlich muss dieser Mensch als ein vor und durch Gott stehender begriffen werden. Deutlich im Vordergrund steht hier aber auch das Bemühen, in Anbetracht eines Vormarsches empirischer Wissenschaftstheorie inklusive dessen Verifikationspostulats und Objektivierungspurismus, den Menschen nicht auf ein in seine Einzelteile zerlegbares und darin gänzlich durchschaubares Ding zu reduzieren. Der Anspruch, den Menschen in seiner Ganzheit zu verstehen, kann letztlich nur von (christlicher beziehungsweise) religiöser Seite erfüllt werden.

²⁸¹ Ebd., 265.

²⁸² In dieser Arbeit wird es unter anderem ja eben auch gerade darum gehen, dass psychotherapeutische Anthropologien durchaus säkulare Entsprechungen zu religiös bereits definierten Phänomenen hinsichtlich der *Conditio humana* darstellen. Freilich steht dabei nicht – wie bei Pius XII. zu vermuten – ein Ringen in der Frage nach der begrifflichen Vormachtstellung und somit der letztgültigen Wahrheit im Zentrum, sondern die durch die Moderne (siehe Kapitel I) notwendig gewordenen sprachlichen Transformationen, welche eine Kontinuität in der Kommunizierbarkeit wesentlicher Daseinsaspekte gewährleisten.

²⁸³ Pius XII., Ansprache an den 5. Internationalen Kongress für Psychotherapie und klinische Therapie, 266.

Anders klingt dies, wenn Kardinal König (1905-2004) im Juli 1996 beim internationalen Psychotherapiekongress in Wien einen Vortrag mit der Feststellung beginnt, dass sowohl die Psychotherapie wie auch die Religion „sich mit dem ganzen Menschen [...] und nicht nur mit Teilaspekten desselben beschäftigen“²⁸⁴. Allerdings bedürfe es nun genau aufgrund dieses Umstandes besonderer Vorsicht, um die Grenze zwischen dem religiösen wie dem psychotherapeutischen Zugang zum Menschen nicht zu egalisieren. Einen gravierenden Unterschied zwischen den beiden verortet König in der verschiedenen Handhabung des Begriffs „Seele“. Wo nämlich für den Psychotherapeuten psychische Kausalzusammenhänge im Vordergrund stehen, fokussieren Theologie und Glaube auf den Aspekt ihrer Unendlichkeit sowie deren Beziehung mit Gott. Eine nahezu notwendige Zusammenarbeit lokalisiert Kardinal König allerdings dort, wo „die Religion von der Psychotherapie die vertiefte und erweiterte Kenntnis von den inneren Mechanismen und Lebensvorgängen; die Psychotherapie von der Religion die Grenzen menschlichen Können und Heilens“²⁸⁵ lernen könne.

Wir können an dieser Stelle festhalten, dass der Kardinal um eine authentische Begegnung von Religion und Psychotherapie auf Augenhöhe interessiert ist. Im Vergleich zu Pius XII. scheint ihm nicht die Verteidigung des Deuteprimats, sondern eine tieferes, nur gemeinsam zu erarbeitendes Verständnis des Menschen als die zentrale Agenda einer Kooperation. Dennoch: Die Aufrechterhaltung und Betonung einer klaren Grenze zwischen christlicher Religion und Psychotherapie ist auch ihm ein wichtiges Anliegen. Doch gehen wir an dieser Stelle in der Zeit nochmals ein Stück weit zurück: Im Herbst 1964, also zur Zeit des 2. Vatikanischen Konzils, findet im deutschen Elmau ein Kongress der Stuttgarter Arbeitsgemeinschaft „Arzt und Seelsorger“ statt. Prominente Vertreter der theologischen und psychotherapeutischen Zunft (Joachim Scharfenberg, Erwin Ringel, Viktor Frankl, Josef Rudin etc.) begegnen einander, um diese – von Kardinal König dreißig Jahre später eindeutig markierte – Grenze aus verschiedenen Perspektiven zu beleuchten beziehungsweise in Frage zu stellen. Die Eröffnungsansprache hält dabei der evangelische Pfarrer Rudolf Daur (1892-1976), welcher eine bemerkenswerte Feststellung trifft: Wo er nämlich als die dreifache Wurzel von Religion die

²⁸⁴ <http://www.kardinalkoenig.at/wirken/gespraech/dialog6/0/articles/2010/02/04/a3660/> [Stand: 23. Juli 2015].

²⁸⁵ Ebd.

Wurzellosigkeit, die *noch nicht verwirklichte Menschwerdung* und die *Schuld* anführt, bezeichnet er nun jenes Phänomen als Religion, welches imstande ist, diese Empfindungen zu überwinden.²⁸⁶ „Der Streit darüber, ob das, was wir hier meinen, aus dem eigenen Inneren kommt oder aus einer höheren Welt, ja selbst die Frage, ob es Wahn ist oder Wirklichkeit, ist wesenlos für den, der diese Befriedigung erfahren hat, der erlebt hat, dass damit erst sein Leben wirklich begonnen hat.“²⁸⁷ Hernach bringt Daur ein Stufenmodell hinsichtlich der Modi von Religion in Anschlag, wobei selbige nicht als werthierarchisch zu verstehen sind, als vielmehr sie für bestimmte Lebenssituationen jeweils einen spezifischen Nutzen haben. Als erste Stufe sieht er die *Kultfrömmigkeit*, als zweite die *persönliche Herzensfrömmigkeit* und als dritte das *freie und mündige Existieren im Geist*.²⁸⁸ Mit diesem Sein im Geist spielt Daur durchaus auf die Theologie Bonhoeffers an, der eine stark diesseitsorientierte und auf die Mündigkeit des Menschen abzielende Lehre entwickelte.²⁸⁹ Diese Stufen können also eine Entwicklung bezeichnen, genauso gut können sie nebeneinander bestehen oder aber auch – etwa in fundamentalistischen Radikalisierungen – eine Umkehrung erfahren. Daur stellt fest, dass der Psychotherapeut mit diesen drei Stufen ebenso permanent konfrontiert ist. Die Stabilisierung durch Rituale, die Notwendigkeit einer „achtungsvollen Haltung“²⁹⁰ und letztlich das Ringen um eine authentische, im Sein verwurzelte Existenz sind zentrale Aspekte jeglicher therapeutischen oder – allgemeiner – heilsamen Begegnung. „Deutlich ist aber dies: das freie Leben im Geist [...] wird das Ziel auch des echten Psychotherapeuten sein.“²⁹¹

Ohne diese Position an dieser Stelle bewerten zu wollen, erkennen wir hier im Grunde die entgegengesetzte Position zu Pius XII., aber auch eine klare Entschärfung der auch dreißig Jahre später von Kardinal König noch betonten Grenze. Daur fokussiert weniger auf das Woher von heilsamer Entwicklung, sondern auf ein Dass und Wohin. Psycho-

²⁸⁶ Vgl. Rudolf Daur, Eröffnungsansprache, in: Wilhelm Bitter [Hg.], Psychotherapie und religiöse Erfahrung. Ein Tagungsbericht, Stuttgart 1965, 10-11.

²⁸⁷ Ebd., 11.

²⁸⁸ Vgl. ebd., 11-12.

²⁸⁹ So zum Beispiel, wenn Bonhoeffer schreibt: „Nicht erst an den Grenzen unserer Möglichkeiten, sondern mitten im Leben muss Gott erkannt werden.“ (*Dietrich Bonhoeffer: Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*. Hrsg von Eberhard Bethge, Gütersloh 1998, 455.)

²⁹⁰ Ebd., 12.

²⁹¹ Ebd., 15.

therapie und Religion sind für ihn im Grunde Zwillinge mit vielleicht verschiedener Nomenklatur, aber umso mehr mit gleichem Ziel.

Neben dieser vielleicht doch auch ein wenig schwärmerischen Position Daur's möchte ich an die etwas nüchterner formulierte, aber im Duktus ähnlich tönende Aussage des römisch-katholischen Priesters Richard Pickers erinnern, welche ich in der Einleitung²⁹² dieser Arbeit angeführt habe und an dieser Stelle wiederholen möchte: „So gesehen ist die Psychotherapie eigentlich eine säkularisierte Form der kirchlichen Seelsorge, die einstmals kirchlich abgestempelt war. [...] Wenn nun manche warnen, dass sich die Theologen in Psychotherapeuten verwandeln, so ist das nur die halbe Wahrheit. Die Theologen müssten auch sehen, dass Psychotherapie ein anonymisiertes Stück theologischen Handelns ist.“²⁹³

Ich denke, dass wir an diesen Stellungnahmen von Seiten kirchlicher Repräsentanten im Grunde drei charakteristische Positionen herauslesen können, die wir mittels der Nomenklatur der sogenannten religionstheologischen Grundmodelle²⁹⁴ erklären möchten. Bei Pius XII. haben wir es im Grunde mit einer tendenziös *exklusivistischen* Sicht im Hinblick auf das Ganze des Menschen zu tun. Die psychologischen (und darin speziell die tiefenpsychologischen) Beobachtungen sind zwar nicht unmittelbar als Irrwege zu verstehen, aber sie implizieren ein Gefahrenpotenzial, welches die Selbst- und Fremdtäuschung des Menschen zu fördern anstatt zu tilgen vermag. Bezeichnend für dieses hoheitliche Selbstverständnis kann wohl Pius' letzter Satz jener Ansprache an die versammelten Psychologen und Psychotherapeuten stehen, welcher in einigen Übersetzungen weggelassen wurde: „Als Unterpfand dessen, dass Gottes Vorsehung und Gnade Ihre Wege leite, erteilen Wir Ihnen in väterlicher Liebe den Apostolischen Segen.“²⁹⁵ Ein grundsätzliches Misstrauen bleibt also bestehen.

Mit *inklusive* Färbung hingegen betont Kardinal König die Notwendigkeit eines gegenseitigen Lernens von Religion und Psychotherapie sowie einer unabdingbaren

²⁹² S. 13.

²⁹³ Picker, Psychotherapie und christlicher Weg, 149.

²⁹⁴ Siehe diesbezüglich zum Beispiel: Christian Danz, Einführung in die Theologie der Religionen, Münster-Wien 2005. Jürgen Werbick, Den Glauben verantworten. Eine Fundamentaltheologie, Freiburg-Basel-Wien 2000.

²⁹⁵ <http://gul.echter.de/archiv/archiv-gul/31-gul-26-1953/663-heft-2-maaumlrzaprill.html> [Stand: 24. Juli 2015]

Begegnung auf Augenhöhe. Die Psychotherapie kann – und dies klingt im Vergleich zu Pius XII. auch so gemeint – der Theologie eine äußerst wertvolle Horizonterweiterung im Hinblick auf den Menschen schenken. Und doch betont auch er die Grenze, indem er darauf verweist, dass es der Psychotherapie eben vorwiegend an Kausalzusammenhängen in der menschlichen Psyche gelegen ist und sie die letztlich nur religiös zu behandelnde Frage nach dem letzten Sinn und ursprünglichen Grund allen Daseins mittels dieser Methode nicht beantworten kann. Interessant ist sicherlich sein Hinweis darauf, dass bei Psychotherapeuten die Gefahr bestünde, aufgrund negativer Erfahrungen mit pathologischen Formen von Religion eine ablehnende Haltung, ja, einen Widerstand gegen Religion per se zu entwickeln.

Daur hingegen steht mit seiner Ansprache für einen *pluralistischen* Ansatz und fokussiert letztlich nicht auf das Woher einer Haltung, sondern auf das Ziel menschlicher Existenz – ein freies, mündiges und verantwortendes Sein vor „einer letzten, höchsten, waltenden Macht, die unter Umständen gar nicht mit Namen bezeichnet wird.“²⁹⁶ Daur verzichtet hier also auch bewusst auf den Begriff „Gott“ und bezeichnet dieses letzte Ziel als „freies Leben im Geist“²⁹⁷. An Meister Eckhart erinnernd geht es Daur also um eine gewisse Haltung zu sich und zu dieser Welt. Ob diese Haltung im Tempel der Religion oder der Psychotherapie eingeübt wird, erscheint zweitrangig. Denn das Ziel wäre eine Haltung, die eines Tempels nicht mehr bedürfe.

Diese drei Positionen – exklusivistisch, inklusivistisch und pluralistisch – werden seitens der kirchlichen Auseinandersetzung mit der Psychotherapie in diversen Modifikationen verhandelt, wobei es primär die inklusivistische Haltung ist, die den Diskurs zu prägen scheint. Die Psychotherapie ist also ungeheuer wertvoll, aber sie muss sich ihrer Grenze bewusst bleiben. Allzu gerne wird also auf diese Grenze hingewiesen, welche aber letztlich selten konkret benannt und argumentiert wird. Was genau stellt diese Grenze jetzt wirklich dar?

Bevorzugt wird als bezeichnende Differenz – wir haben es bei Kardinal König gelesen – auf die naturwissenschaftlich-mechanistisch anmutende und darin reduktive Seelentheorie in der Psychotherapie hingewiesen. Des Weiteren wird auch bevorzugt der

²⁹⁶ Daur, Eröffnungsansprache, 12.

²⁹⁷ Ebd., 12.

Begriff „Schuld“ (Pius XII., Kardinal König und Rudolf Daur gehen in ihren jeweiligen Ansprachen darauf ein) als ein differenzierender Grenzposten installiert, da er in der Psychotherapie intrapsychisch beziehungsweise sozial erklärt, in der Theologie aber letztlich als Störung in der Gemeinschaft mit Gott definiert wird. Meistens bleibt es aber bei der Feststellung solcher Grenzposten, ohne sie einem Röntgenverfahren zu unterziehen, um genauer nachzusehen, worin ihre postulierte Inkommensurabilität liegt. So enden unzählige Beiträge zu unserem Thema in folgendem Stil: Wilhelm Bitter (1886-1964), deutscher Verleger und Inhaber einiger päpstlicher Orden, schreibt zu jener Tagung, bei welcher Daur die angeführte Eröffnungsansprache hielt: „Mit Nachdruck sei noch einmal die strikte Trennung zwischen Psychotherapie einerseits und Philosophie und Religion andererseits gefordert. So sehr die beiden Bereiche sich berühren und überschneiden können und gegebenenfalls aufeinander angewiesen sind, so muss doch grundsätzlich eine klare Abgrenzung im Auge behalten werden, da sich die Gebiete in verschiedenen Dimensionen bewegen.“²⁹⁸ Auf die Gebiete und Dimensionen selbst geht er jedoch nicht ein. Und diese Haltung ist unseres Erachtens einen Diskurs prägende.

Dieser doch problematische Umstand einer zwar postulierten aber darin nicht näher definierten Grenzziehung ist aber keineswegs nur vonseiten theologischer Kommentare zu veranschlagen. Auch auf psychotherapeutischer Seite bleibt es überwiegend bei einer intendierten, aber in letzter Konsequenz doch unentschlossenen Annäherung.

Der Züricher Tiefenpsychologe und Jung-Experte Josef Rudin (1907-1983) schreibt in seinem Werk „Psychotherapie und Religion“ in einer Schlussbemerkung: „Die Schwierigkeit Projektion oder Transzendenz kann auf der psychologischen Ebene keiner Lösung entgegengeführt werden; sie weist hin auf die Ebene des Glaubens, wo andere, neue Kategorien gelten [...]“.²⁹⁹ Aber auch er führt diese anderen Kategorien nicht ein, um ihnen durch eine markantere Profilierung eine Anschlussmöglichkeit im Diskurs zu erlauben. Viktor Frankl (1905-1997), der Begründer der Existenzanalyse und der Logotherapie wiederum schreibt in seinem Werk „Der unbewusste Gott“: „Denn mag die

²⁹⁸ Wilhelm Bitter, Über eine synoptische Psychotherapie. Ergebnisse der Tagung, in: Wilhelm Bitter [Hg.]: Psychotherapie und religiöse Erfahrung. Ein Tagungsbericht, Stuttgart 1965, 38.

²⁹⁹ Josef Rudin, Psychotherapie und Religion. Probleme der tiefenpsychologischen Wissenschaft und der analytischen Erfahrung, Freiburg i. Br. ²1964, 239.

Religion, dem Effekt nach, noch so sehr psychotherapeutisch wirksam sein – ihr Motiv ist primär kein psychotherapeutisches. Mag sie sich sekundär auch noch so günstig auswirken auf Dinge wie seelische Gesundheit und seelisches Gleichgewicht: ihr Ziel ist nicht seelische Heilung, ihr Ziel ist das Seelenheil. Religion ist keine Versicherung auf ein geruhames Leben, auf möglichste Konfliktfreiheit oder welche psychohygienische Zielsetzung auch immer. Religion verschafft dem Menschen mehr als Psychotherapie – und sie verlangt auch mehr von ihm. *Jede Kontamination dieser beiden Bereiche, die zwar im Effekt einander decken mögen, je ihrer Intention nach einander aber fremd sind, ist grundsätzlich abzulehnen* [Hervorh. im Original].³⁰⁰ Nun, was dieses Mehr ist und wie die Grenzziehung nun konkret aussieht, bleibt auch hier im Sinne eines ambivalenten „schon, aber dann doch nicht“ wiederum offen. Formal gibt Frankl der Religiosität einerseits durchaus einen Platz in seinem Konzept, um selbiges dann andererseits in eine strikte Neutralität zur Religion zu bringen. Man kann Frankl zugute halten, dass er im Hinblick auf die des Reduktionismus verdächtige Psychotherapie die Transzendenz offensichtlich nicht ignoriert und einen Brückenschlag befürwortet, aber letztlich eine absolut klare Trennlinie zwischen psychischer und religiöser Realität zieht.³⁰¹

Eine andere Position der Psychotherapie zum Thema Religion drückt sich bereits mehr oder weniger klar in Werkstiteln aus. Wenn etwa der österreichische Individualpsychologe Erwin Ringel (1921-1994) vom „Religionsverlust durch religiöse Erziehung“³⁰² und der deutsche Psychoanalytiker Tilmann Moser (*1938) von der „Gottesvergiftung“³⁰³ sprechen, dann zeigt sich darin eine Fokussierung auf pathologisierende Gottesbilder; mit Betonung auf den Begriff „Bilder“. Wir haben es hier keineswegs mit Werken zu tun, welche Theologie und Glaube endgültig der Vergangenheit überantworten wollen, sondern pointiert darauf hinweisen, dass eine auf Heteronomie und Unterdrückung abzielende religiöse (oder besser gesagt: ideologische) Sozialisation das Subjekt des Glaubens zum Verschwinden bringen kann und dabei die Angst zum Diktator über das

³⁰⁰ Viktor Frankl, *Der unbewußte Gott. Psychotherapie und Religion*, München ¹⁰2010, 57.

³⁰¹ Vgl. Hedwig Raskop, *Die Logotherapie und die Existenzanalyse Viktor Frankls. Systematisch und kritisch*, Wien-New York 2005, 358.

³⁰² Erwin Ringel/Alfred Kirchmayr, *Religionsverlust durch religiöse Erziehung. Tiefenpsychologische Ursachen und Folgerungen*, Wien-Freiburg-Basel ⁵1986.

³⁰³ Tilmann Moser, *Gottesvergiftung*, Frankfurt a. M. 1980.

eigene Leben inauguriert wird. Hier wird also ganz im Stile der aufklärerischen Religionskritik jene Form von Religion beanstandet, welche als nicht näher zu hinterfragender Selbstzweck mit einem unbedingten Gehorsamsanspruch in Erscheinung tritt, um dabei mit Bildern zu arbeiten, die mittels Angst operieren und damit das Individuum in seiner Denk- und Handlungsfreiheit radikal beschränken. Die Inhalte der konfessionell gedachten Religion werden zwar nicht a priori negatiert; sehr wohl aber deren Hang zur institutionell organisierten Ideologisierung. Religion wird akzeptiert, wenn sie als entwicklungsförderndes Mittel beziehungsweise als eine Erkenntnisstufe hin zu echter Mitmenschlichkeit, Nächstenliebe, Selbstvertiefung und Solidarität begriffen wird. Hier kann dann sehr wohl eine Brücke geschlagen werden. So vertritt etwa der Psychoanalytiker Erich Fromm die an Daur erinnernde Meinung, „dass es nicht darum geht, ob der Mensch zur Religion zurückkehrt und an Gott glaubt, sondern ob er die Liebe lebt und die Wahrheit denkt. Tut er das, dann ist es von zweitrangiger Bedeutung, welchem Symbolsystem er anhängt“³⁰⁴.

Die beiden Mediziner und Psychotherapeuten Josef Rattner (*1928) und Gerhard Danzer (*1956) schreiben diesbezüglich, dass „[d]er wahrhaft geheilte Mensch (eine Idealvorstellung) [...] ein unbequemer Wahrheitssucher [ist], ein Repräsentant von Freiheit, Vernunft und Fortschritt, den man mit Husserl einen ‚Funktionär der Menschheit‘ nennen kann. Ein derartiger Menschheitsanwalt wird in Denken und Handeln, Liebe und Erkenntnis, Selbstsein und Solidarität mit anderen jene Bewusstseinsstufe erklimmen, von der aus er sich zwischen Religionen, Wissenschaften, Philosophie und Alltagsmeinungen entscheiden kann. Als Philosoph, Künstler, Politiker, Wissenschaftler und Mitmensch wird er das vernünftige Menschentum repräsentieren, von dem allein eine menschenwürdige Zukunft zu erhoffen ist“³⁰⁵.

Gerade anhand dieser letzten beiden Stellungnahmen zeigt sich eben ein Verständnis von Religion³⁰⁶, dem zwar als Übergangsobjekt zu wahrer Menschlichkeit eine Legiti-

³⁰⁴ Erich Fromm, *Psychoanalyse und Religion*, München 2008⁷, 16.

³⁰⁵ Josef Rattner/Gerhard Danzer, *Religion und Psychoanalyse*, Würzburg 2009, 152.

³⁰⁶ Implizit wird hier bei diesen Autoren letztlich immer die christliche Religion bemüht. Dies zeigt sich etwa darin, dass vonseiten der Psychotherapie in Bezugnahme auf die Religion meistens auf kirchenhistorische Aspekte des Christentums Bezug genommen wird, um daran die eigenen Thesen abzuarbeiten. Des Weiteren ist die moderne Psychotherapie mit ihrem Anspruch auf wissenschaftliche Fundierung ein noch sehr junges Kind der abendländi-

mation innewohnt, aber letztlich auch als ein die Vernunft durchaus verfälschender Ballast zurückgelassen werden muss, um das Telos wahrer Menschlichkeit zu verwirklichen. Dass Rattner, Danzer und Fromm implizit wesentliche Inhalte christlich-jüdischer Anthropologie reformulieren, scheint ihnen nicht erwähnenswert. Oder vielleicht auch nicht bewusst, wenn sie etwa schreiben, dass die durchaus unnötige Annahme eines Schöpfers „das Problem des Ursprungs aller Dinge nur um eine Station weiter [verlagert] und [...] uns keine Auskunft über die Urheberschaft alles Seins [gibt]“³⁰⁷. Prominente weltimmanente Begriffe wie Liebe, Selbsterkenntnis, Solidarität werden also im humanistischen Sinne beansprucht, aber zugleich radikal von religiösen Wortsymbolen wie etwa der „Schöpfung“ entkoppelt, da solche Begriffe die Wahrheit mehr verschleiern als erhellen. Anders formuliert: Die göttliche Botschaft ist dann vertrauenswürdig, wenn sie ohne Gott auskommt. Die Religion ist überwunden und die Wahrheit exklusiv in den postreligiösen Perspektiven auf die Welt zu verorten.

Wenn nun aber wiederum der Pastoraltheologe und -psychologe Thomas Schnelzer (*1965) die Grenze der Psychotherapie zum Glauben dort verortet, wo nicht psychisch bedingte Leiden, sondern existentielle Themen wie Trauer und Tod virulent werden, so reduziert er die Psychotherapie auf ein kausal wirkendes und störungsfixiertes Methodeninstrumentarium und die Theologie auf ein existenzielles Sonderwissen im Hinblick auf die Transzendenzverwiesenheit des Menschen. Schnelzer entschärft diese Sichtweise dann aber selbst, indem er letztlich darauf verweist, dass Psychotherapie und Religion voneinander lernen und sich unterstützen sollten, anstatt eine apriorische Ablehnung auszusprechen. Allerdings könne die Psychotherapie lediglich das neurotische Leiden beheben und zu mehr Autonomie verhelfen, was letztlich einer Verwandlung gleichen kann. Angesichts der Absurdität des Todes muss sie aber ihre Grenzen erkennen.³⁰⁸

Wir sehen also auch auf psychotherapeutischer Seite das rotierende Kreisen um eine Grenze, welche zugleich definiert und in Frage gestellt wird. Inklusivistisch haben so-

schen bzw. westlichen und darin mehr oder weniger offensichtlich christlich geprägten Welt, derer auch besagte Autoren entstammen.

³⁰⁷ Rattner/Danzer, Religion, 155.

³⁰⁸ Vgl. Thomas Schnelzer, „Tod, wo ist dein Stachel?“ (1 Kor 15,55), in: Erwin Möde [Hg.], Christliche Spiritualität und Psychotherapie. Bleibende und neue Wege der Konvergenz, Regensburg 2013, 131-132.

wohl die Religion wie auch die Psychotherapie ihre Wahrheiten, deren Findung vom anderen bereichert werden kann. Allerdings, so scheint es, beanspruchen der theologische wie der psychotherapeutische Zugang so etwas wie Exklusivrechte auf die Behandlung bestimmter Themen, womit einerseits eine Entkoppelung von Immanenz und Transzendenz und andererseits implizit eine Aberkennung von Kompetenz vonstatten geht. Es scheint aber auch, dass in diesem Diskurs der Zuständigkeit der informative Aspekt (welche Disziplin kann zu welchen Phänomenen faktische Auskunft geben?) dem performativen Aspekt (welche personale wie gesellschaftliche Handlungs- und Wahrnehmungsorientierung erschließt sich dem plurireferentiell geprägten modernen Individuum im Modus der vertrauenden Beziehung?) vorgezogen wird.³⁰⁹

Diese – hier keineswegs wertend, aber dafür oftmals festgestellte – radikale Entkopplung von Religion und zentralen Phänomenen menschlicher Daseinserfahrung wird allerdings nicht immer vollzogen, sondern gelegentlich auch in ihr Gegenteil geführt und dabei positiv exponiert. Der deutsche Psychiater Christian Spaemann (*1957) etwa betont, dass „[...] wir heute die Konvergenz der wesentlichen spirituellen Wege vergangener Zeiten mit den Grundprinzipien der psychotherapeutischen Schulen erkennen [können] [...]“³¹⁰. Außerdem „[...] deutet sich eine Konvergenz an zwischen seelischer Gesundheit und dem einfachsten und eindeutigsten Selbstverständnis, das der Mensch haben kann, nämlich sich als Geschöpf und Kind Gottes zu sehen“³¹¹.

Wir müssen an dieser Stelle konstatieren, dass es also auch vonseiten der Psychotherapie verschiedene affirmative oder passive Zugänge zum Phänomen der (christlichen) Religion gibt. Auch hier haben wir es mit exklusivistischen, inklusivistischen und pluralistischen Zugängen zu tun, wobei trotz allem stets die Grenzen stark markiert, aber im

³⁰⁹ Dass Informatives und Performatives nicht in einen konkurrierenden Widerspruch gebracht werden müssen, formuliert der deutsche Philosoph Dieter Mersch (*1951) in einer Arbeit über Foucault folgendermaßen recht treffend: „Das Performative markiert dabei das Andere der Begründung. Es bedarf keiner Rechtfertigung; es setzt sich als Ereignis. Man kann dann auch nicht mehr nach seiner Rationalität oder Richtigkeit fragen; man kann nur fragen, welchen Platz es in der Aktualität einnimmt und welche praktische Exzentrik es eröffnet.“ (Dieter Mersch, *Anderes Denken. Michel Foucaults ‚performativer Diskurs‘*, in: Hannelore Bublit/Andrea Bührmann [Hgg.], *Das Wuchern der Diskurse. Perspektiven der Diskursanalyse Foucaults*, Frankfurt-New York 1998, 172-173.)

³¹⁰ Christian Spaemann, *Psychotherapie und menschliches Selbstverständnis*, in: Erwin Möde [Hg.], *Christliche Spiritualität und Psychotherapie. Bleibende und neue Wege der Konvergenz*, Regensburg 2013, 27.

³¹¹ Vgl. ebd., 27.

Gründe inhaltlich unzureichend ausgeführt werden oder in einen bloßen Verweis münden.

Die Psychotherapie hat es im Diskurs mit der Theologie insofern leichter, als sie einerseits im kritischen Sinne aus wissenschaftlicher Perspektive die Realität Gottes sowie die Plausibilität des Gottesgedankens beziehungsweise Gottesglaubens mit mehr Anschein von Evidenz leugnen kann, während die – oftmals maximal zum erkenntnisfördernden Steigbügelhalter degradierte – Theologie sie eben nicht beweisen kann, oder leider auch oft nur unzureichend für säkulare Adressaten argumentieren will. Darüber hinaus kann sie den Glauben – wir haben dies bereits mit Hans Joas thematisiert³¹² – als eine nicht notwendige, ressourcenfördernde oder auch einschränkende Option im Denk- und Handlungsspektrum des jeweiligen Menschen sehen. Sie kann es sich aussuchen, wie viel Distanz oder Nähe sie zur Theologie sucht, ohne dadurch ihr eigenes Terrain in Gefahr zu sehen oder in Argumentationsnot zu geraten. Mit ihrer näher am Zeitgeist angesiedelten Sprache, ihrer wissenschaftlichen Bemühtheit sowie ihrer zunehmenden gesellschaftlichen Etablierung scheint sie der Verfasstheit des modernen europäischen Individuums auf jeden Fall mehr zu entsprechen, als dies etwa von den Großkirchen behauptet werden kann.

Andererseits hat sie es auch im affirmativen Sinn leichter, weil sie etwa biblische Erzählungen von Menschen in deren Beziehungsgefügen wie Fallvignetten aufgreifen und ihr eigenes Menschenbild daran exemplifizieren kann, wie sie es ja auch vorzüglich mit den Protagonisten der griechischen Mythologie betreibt (Ödipus, Orpheus und Eurydike, Narziss etc.). Sie braucht sich nicht damit abzumühen, wie und ob die Bibel als offenbartes Wort Gottes verstanden werden muss, oder ob Jesus nun tatsächlich der menschengewordene Sohn Gottes ist. Sie kann selektiv und undogmatisch auf den großen Fundus religiöser Inhalte zugreifen und sich mit ihrer jeweiligen Exegese daran abarbeiten, ohne mit fundamentalen Inhalten der christlichen Theologie auch nur einmal in Berührung zu kommen. Letztlich hat sie die Freiheit, das christliche Vermächtnis wertzuschätzen oder es als überwunden anzusehen, ohne dabei selbst infrage gestellt zu werden. Und dies aus jenem Grund, weil sie im öffentlichen Diskurs eine

³¹² Siehe Punkt 1.3.

anerkannte Position innehat und ihr Sprach-, Reflexions- und Methodeninstrumentarium dem zeitgenössischen Begriff von Wissenschaftlichkeit eher entspricht.³¹³

Anders verhält es sich bei der Theologie, die gegenwärtig in Westeuropa um die gesellschaftliche Anerkennung der Plausibilität ihrer Inhalte kämpft, was sich insofern als zunehmend schwerer erweist, da die Gotteshäuser der klassischen Großkonfessionen als zentrales Sprachrohr progressiven Publikumsverlust erleiden. Megaevents wie der Kölner Weltjugendtag oder passionierte Bilder von den Papst bejubelnden Menschenmassen am Petersplatz in Rom können nicht darüber hinwegtäuschen, dass das Interesse an konkreten Inhalten der christlichen Religion im gesellschaftlichen Alltagsbetrieb fortschreitend verschwindet oder teilweise auch schon verschwunden ist.³¹⁴ Begriffe wie „Schöpfung“, „Sünde“ oder „Trinität“ haben ihre Bedeutsamkeit außerhalb kirchlicher Kreise und Gruppierungen größtenteils eingebüßt, während Termini wie „Sinnfrage“, „Narzissmus“ und „Beziehung“ in aller Munde sind und unzählige Büchercover zieren. Das Label „Psychologie“ scheint mehr Zugkraft zu haben als das Label „Theologie“ und es liegt die Vermutung nahe, dass Ersteres den Eindruck vermittelt, sich adäquater mit der tatsächlichen Lebensrealität des Menschen zu beschäftigen. Entscheidend ist aber auch, dass in diesem Bereich – abgesehen von allen kommerziellen Absichten – ein hoher Aufwand dafür betrieben wird, wissenschaftliche Erkenntnis in einer Sprache zu vermitteln, die für den psychologischen Laien keine Barriere darstellt. Des Weiteren wird kein institutionell geformter Glaubensanspruch erhoben³¹⁵, denn die Plausibilität der Inhalte ergibt sich aus der Stimmigkeit mit existenziellen Tatsachen

³¹³ Natürlich könnte man hier einwenden, dass Wissenschaft per se eine Abgrenzung impliziert und somit niemals – wie es die Theologie beansprucht – vom Ganzen sprechen kann. Wir werden aber sehen, dass in der therapeutischen Praxis die wissenschaftliche Theorie in die Peripherie rückt und Parameter wie Beziehung und Vertrauen zentral werden.

³¹⁴ Bezüglich der Hintergründe dieser Entwicklung siehe den 1. Teil dieser Arbeit.

³¹⁵ Freilich muss erwähnt werden, dass psychotherapeutische Schulen oder Institutionen genauso zu Selbstidealisierung wie ideologischer Selbstimmunisierung neigen und phasenweise hinter mehr oder weniger vorgehaltener Hand auch mit einem absoluten Wahrheitsanspruch auftreten können. So konstatiert etwa der deutsche Psychoanalytiker Thomas Pollak, „dass in unseren Verfahren und Entscheidungen ein Hang zum Dogmatismus und Konformismus zu bemerken ist, der auf eine implizite religiöse Verfasstheit unserer Institutionen verweist.“ (*Thomas Pollak*, Psychoanalyse als Religion? Zur kirchlichen Verfasstheit psychoanalytischer Institutionen, in: *Psyche* 68 (2014), 1109.) Pollack vergleicht psychotherapeutische mit kirchlichen Institutionen und macht dabei analoge Momente transparent. Etwa wenn er von der „Berufsgruppe als religiöse[r] Gemeinschaft“ (Ebd., 1112.) spricht, welche die „Reinheit der Lehre“ (Ebd., 1112.) gegen die „Bedrohtheit durch Feinde“ (Ebd., 1114.) zu verteidigen hat und sich dabei auf eine „charismatische Gründungsfigur und [deren] heilige Gründungsschrift“ (Ebd., 1111.) beruft. (Siehe diesbezüglich die Fußnoten zu Punkt 1.2.3.3, wo wir auf die Unterschiede zwischen den Folgen von kirchlich-institutionellem und psychotherapeutisch-institutionellen Diskurs eingehen.)

und Umständen. Nicht mehr und nicht weniger.³¹⁶ Ein Katechismus wird mit seiner Weltansicht diesem Anspruch wohl nur mehr schwer gerecht werden können.

Die Theologie muss demnach – will sie zukünftig in Westeuropa breitenwirksamer (wieder) als relevant verstanden werden – den Dialog mit der Psychologie, den Psychotherapiewissenschaften sowie den psychotherapeutischen Schulen suchen und eingehen. Gerade dieses von der Psychotherapie geleistete Bekenntnis zu einer Beschäftigung mit der Immanenz beziehungsweise von selbiger auszugehen, scheint in Zeiten erhöhter Komplexität eine Sehnsucht darzustellen, die mit dem kirchlichen Vokabular der großen Transzendenzen (im klassischen Sinn) nur mehr mit großen Unschärfen zu stillen ist.³¹⁷ Natürlich steht für diesen Gedanken das zweite Vatikanum mit seiner Pastoralkonstitution *Paste*, jedoch blieb die Umsetzung bis heute stark vernachlässigt, worin eben auch ein signifikanter Grund dafür liegen kann, dass der religiöse Diskurs (wie wir ihn bei Luckmann und Kaufmann kennen lernten) möglicherweise auch einen Exodus in die psychotherapeutische Praxis vollzieht. Es wird also darum gehen müssen, die Relevanz und Praktikabilität christlicher Inhalte zuallererst für die Immanenz auszuweisen, um dabei die Aufgabe „der Rückgewinnung des der Theologie und der Seelsorge im Laufe der Jahrhunderte ‚verloren gegangenen Lebensbezuges‘“³¹⁸ positiv erledigen zu können. Der Theologe und Psychoanalytiker Wolfgang Reuter sieht die Chance für eine solche Rückgewinnung darin, dass der Graben „zwischen Humanwissenschaften und Theologie“³¹⁹ weitestgehend aufgehoben wird.

Im zweiten und dritten Kapitel dieser Arbeit wollen wir dieses Unterfangen in Angriff nehmen, wobei wir eben zuvor noch kurz auf das Bindemittel für unsere weiteren Ausführungen eingehen müssen. Dieses Bindemittel wird – wie in der Einleitung angeführt – die Anthropologie sein.

³¹⁶ Siehe dazu auch Punkt 1.2.3.2, wo Luckmann auf die Dialektik institutioneller Spezialisierung eingeht und eben die Problematik eines Auseinanderdriftens von offiziellem Religionsmodell und gesellschaftlicher Wirklichkeit eingeht.

³¹⁷ So schreibt Wolfgang Reuter: „Leider ist festzuhalten, dass sich [die] Theologie im Laufe ihrer Geschichte vorrangig als ein doktrinäres System entwickelt hat und hierin ihre lebensnahe Diesbezüglichkeit zu Gunsten eines Jenseitsbezuges preisgegeben hat. In der Spannung „regula“ und „vita“ schlug das Pendel lange Zeit in Richtung doktrinärrer Regulation.“ (Reuter, *Relationale Seelsorge*, 29.)

³¹⁸ Reuter, *Relationale Seelsorge*, 41.

³¹⁹ Ebd., 41.

2.1.2 Anmerkungen zum Forum der Anthropologie

Die christliche Religion wie die Psychotherapie haben – wie Kardinal König es formuliert hat³²⁰ – in ihrem Nachdenken dasselbe Materialobjekt: den Menschen. Zwar nicht mit einzelwissenschaftlich zu erforschenden und empirisch zu evaluierenden Teilaspekten desselben, sondern mit seiner geistig-seelisch-körperlichen Verfasstheit als Ganzes. Auch wenn ihre Formalobjekte – also einerseits die Prämisse der Immanenz und andererseits jene der Transzendenz – anscheinend divergieren, konvergieren sie im erkenntnisleitenden Interesse, welches auf das Sein des Menschen und dessen gelingenden Daseinsvollzug fokussiert.

Wenn wir nun in diesem Punkt als ein Bindemittel zwischen psychotherapeutischer und christlicher Theorie wie Praxis zuallererst deren Anthropologien ins Feld führen, hat dies folgenden simplen Grund: Der Gegenstand der philosophischen, psychotherapeutischen und theologischen Anthropologie sind *Menschenbilder und die Reflexion derselben*.³²¹

Wie wir im ersten Kapitel dieser Arbeit bei Luckmann und Kaufmann gesehen haben, ist der Mensch jenes Wesen, dass in seinem Lebensvollzug um das Moment der Deutung nicht umhin kann. Mit seiner Fähigkeit zum reflexiven Denken, ja, der Erweiterung der intentio directa um die intentio obliqua, konnte und musste sich der Mensch nun auch selbst zum Gegenstand seiner Überlegungen machen. Dies leitete die Geburt der geisteswissenschaftlich prominent gewordenen Frage ein, die da lautet: „Was ist der Mensch?“ Luckmann und Kaufmann haben uns – aufbauend auf einer philosophiegeschichtlich weit zurückreichenden Tradition³²² – eindrücklich gezeigt, dass der Mensch zu einer uneingeschränkt objektiven Erkenntnis nicht in der Lage ist. Das betrifft nun aber eben nicht nur die Erkenntnis von Welt, sondern eben und zuallererst

³²⁰ Siehe Punkt 2.1.1.

³²¹ Somit ist an dieser Stelle gesagt, dass wir hier also nicht die Anthropologie im naturwissenschaftlichen Sinne meinen, sondern eben die psychotherapeutischen, theologischen und philosophischen Ableger derselben, welche allesamt die Frage nach dem Wesen des Menschen eint. Während also die naturwissenschaftliche Anthropologie aus der Beobachterperspektive das Objekt „Mensch“ erforscht, fokussieren die geisteswissenschaftlichen Ansätze primär auf die Subjekthaftigkeit sowie andere qualitative Dispositionen des Menschen (z.B. Freiheit etc.).

³²² Natürlich stehen Luckmann und Kaufmann hier am vorläufigen Ende einer langen Tradition von Denkern (Hesiod, Heraklit, Parmenides, Platon, Aristoteles, Thomas von Aquin, Spinoza, Descartes, Kant, Fichte, Dilthey, Nietzsche, Simmel, Wittgenstein, Mead, Apel und viele weitere), deren epistemologische Theorien den Boden für besagte Thesen bereiteten. Sie alle beschäftigte auf verschiedenste Art und Weise aber dennoch in einem zentralen Sinne das Zusammenspiel von Erkenntnis und Wirklichkeit beziehungsweise die epistemologische Reziprozität von intelligibler Einsicht und Sinnenanschauung.

auch die Erkenntnis seiner selbst. Wenn der Mensch nun aber zur restlos objektiven (Selbst-)Erkenntnis nicht in der Lage ist, stellt sich die Frage, wer dieses Bedürfnis nach einer absolut validen Selbsterfassung und Selbstverortung mit einer passablen Antwort zu stillen vermag. Sich auf den französischen Psychoanalytiker Jacques Lacan (1901-1981) beziehend, schreibt der Linzer Dogmatiker Franz Gruber (*1960), dass der Mensch sich eine verbindliche Referenz in Form eines Gegenübers schaffen muss, das ihm als Spiegel diese Selbsterkenntnis ermöglicht. Dies können wir einerseits entwicklungspsychologisch in Bezug auf die Entwicklung eines Selbstbewusstseins beim Individuum wie eben auch im Hinblick auf die Generierung eines Selbstverständnisses, was der Mensch nun an sich sei, verstehen.³²³ Bezüglich Letzterem schreibt Gruber: „Was als Spiegelfläche dient, ist historisch variabel: *Der mythisch-religiöse Mensch* spiegelt sich vor dem Hintergrund des Göttlichen und Heiligen; *Philosophen* dagegen bilden den Menschen im aufklärenden Licht der Vernunft ab; [...] *Naturwissenschaftler* betrachten den Menschen im Spiegel der Natur; [...].“³²⁴

Wir können nach dem bisher Gesagten festhalten, dass es *das* objektiv wahre und richtige Menschenbild als solches nicht gibt. Menschenbilder werden im Grunde in reflexiven und performativen Diskursen unablässig verhandelt, womit sich die bleibende Frage nach dem Menschen sowie der damit implizierte offene Prozess jener Beantwortung als letztlich beständigste Faktoren anthropologischen Denkens erweisen. Einer der zentralsten Theologen des zwanzigsten Jahrhunderts, Karl Rahner, hat dann den Menschen letztlich sogar als Frage schlechthin definiert. Und zwar als jene „Frage, auf die es keine Antwort gibt“³²⁵. Gerade diese Unabschließbarkeit der Frage nach dem Menschen und die damit implizite offene Prozessualität im diesbezüglichen Diskurs produzieren nun eine Vielzahl an Menschenbildern. Das gilt natürlich innerhalb der Psychotherapie genau so wie auch – und dies hat Hans Joas mit seiner Optionalität des Glaubens³²⁶ gut aufgezeigt – für die Religionen und Konfessionen. Dieses Faktum einer

³²³ Siehe diesbezüglich zum Beispiel: Susan Harter, *The construction of the self. A developmental perspective*, New York 1999.

³²⁴ Franz Gruber, *Das entzauberte Geschöpf. Konturen des christlichen Menschenbildes*, Kevelaer 2003, 15.

³²⁵ Karl Rahner, *Der Mensch – die unbeantwortbare Frage*, in: Eberhard Stammler [Hg.], *Wer ist das eigentlich – der Mensch?*, München 1973, 116.

³²⁶ Siehe Punkt 1.3.

„polymythischen Geschichtenvielfalt“³²⁷ evoziert nun wiederum die Notwendigkeit einer „Konsistenz der Begründung ihrer Positionen, um die Legitimierung ihrer Annahmen, um ihre Funktionalität und Dysfunktionalität mit Blick auf ethische und metaethische Positionen [...]“³²⁸ benennen zu können. Und gerade dieser Aspekt ist für unsere Arbeit von zentraler Relevanz, weil wir uns beiden Menschenbildern und deren Argumentation im Hinblick auf einen gelingenden Daseinsvollzug nähern wollen, um selbige dann zu analysieren und eben zu vergleichen. Diese Argumentation muss den Kriterien der Vernunft und der Freiheit des Denkens entsprechen. Auf beiden Seiten. Dafür muss aber eben der binnentheoretische Diskurs teilweise übersetzt, teilweise verlassen und vor allem ein Forum des Diskurses gewählt werden, wo eine gegenseitige Begegnung und Tuchfühlung möglich ist.

Wo wir im ersten Kapitel dieser Arbeit die Soziologie als Forum einer Annäherung an das Phänomen Religion wählten, wird in diesem zweiten Kapitel die Anthropologie als Diskussionsplattform für die christliche Theologie sowie die Psychotherapie gewählt. Einerseits ist sie als Traktat sowohl der Psychotherapie wie auch der Theologie immanent, sowie ihre Sprache in der Lage scheint, lebensnäher und lebenspraktischer zu formulieren. Diesbezüglich passend schreibt der katholische Dogmatiker und Fundamentaltheologe Thomas Pröpper (1941-2015) in seiner theologischen Anthropologie: „Mag ja sein, dass die christlich getönten Sprachspiele auch über den Raum der Kirchen hinaus noch eine Zeit lang plausibel sind. Aber das dispensiert nicht davon, den Streit darüber, was Menschsein denn nun heißt und was seine Bestimmung ausmacht, gerade auch mit *den* Zeitgenossen zu führen, die nicht mehr in solcher Selbstverständlichkeit leben. Die Anzeichen mehren sich ja, dass die geschichtlich gewachsenen lebensweltlichen Plausibilitäten, die auch Rahners Theologie noch abrufen konnte, vielleicht schon in sehr naher Zukunft aufgezehrt sein werden und womöglich nicht einmal die *Frage* nach Gott noch verständlich sein wird. [Hervorh. i. Original]“³²⁹ Darum haben in dem unabwendbaren Diskurs mit den anderen „eben nur *die* Argumente zu zählen,

³²⁷ Odo Marquard, Lob des Polytheismus, in: Hans Poser [Hg.], Philosophie und Mythos, Berlin-New York 1979, 45ff.

³²⁸ Hilarion G. Petzold, „Unterwegs“ zu handlungsleitenden Menschenbildern, in: Hilarion G. Petzold [Hg.], Die Menschenbilder in der Psychotherapie. Interdisziplinäre Perspektiven und die Modelle der Therapieschulen, Wien 2012, 38.

³²⁹ Thomas Pröpper, Theologische Anthropologie. Erster Teilband, Freiburg i. Br. 2012, 310-311.

die einem Menschen im Gebrauch der eigenen Vernunft und im Vollzug seiner Freiheit einleuchten können. Voraussetzung ist nur, dass er sich zur eigenen Freiheit entschließt und die Reflexion der freien Vernunft nicht willkürlich abbricht“³³⁰.

Ein weiteres Motiv für die Wahl eines anthropologischen Diskursforums von Theologie und Psychotherapie kann nicht nur auf der Ebene der philosophischen Reflexion, sondern auch auf jener der alltäglichen Praxis begründet werden. Denn jeder Mensch *handelt* immer schon auf Basis einer persönlichen anthropologischen Weltanschauung, welche von einem ihn prägenden sozialen Sinnsystem³³¹ diffundiert ist. Wiederum fühlen wir uns dabei indirekt an Luckmann und Kaufmann erinnert, wenn Hans Joachim Störig schreibt: „Nicht nur jeder Philosophie, sondern jeglichem menschlichen Tun und Lassen liegt eine anthropologische Anschauung, liegt ein Bild zugrunde, das der Mensch sich von sich selber macht. Der Mensch kann nicht leben, ohne sein Leben zu deuten“³³²; zugespitzt: Der Anthropos schließt stets einen Anthropologen ein (Michael Landmann); und diese Deutung wirkt stets zurück auf das, was der Mensch tut und was er aus sich selber macht.“³³³ Anthropologie ist also keineswegs nur ein theoretisches Unterfangen, sondern immer auch schon eine unhintergehbare Ingredienz menschlicher Daseinspraxis. Insofern kann es eben in dieser Arbeit nicht darum gehen, Theologie und Psychotherapie gegeneinander auszuspielen, sondern auf Basis der These, dass es kein menschen- und weltbildloses Handeln gibt, miteinander aus einer synoptischen Perspektive in einen Dialog zu bringen.³³⁴ Ausgangsbasis ist also der Rekurs auf univer-

³³⁰ Ebd., 311.

³³¹ Siehe diesbezüglich Punkt 1.2.3.4, wo wir Luckmanns Begriff der „Weltansicht“ erläutert haben.

³³² Wie bereits erwähnt, ist diese Feststellung philosophiegeschichtlich kein Novum. Für unsere Untersuchungen ist – um ein prominentes Beispiel anzuführen – sicherlich die Aussage Thomas von Aquins (1224-1274) in seiner Summe der Theologie interessant, wo er schreibt: „Das Erkannte ist aber im Erkennenden nach der Art und Weise des Erkennenden. Daher fällt jedes Erkennenden Erkenntnis nach der Art und Weise seiner Natur aus.“ (*Thomas von Aquin*, Summe der Theologie. Band 1: Gott und Schöpfung. Herausgegeben von Joseph Bernhart, Stuttgart 1985, 96.) Von der aristotelischen Seinsmetaphysik herkommend denkt Thomas hier bereits dialektisch, indem er den Erkenntnisprozess als Zusammenspiel von intelligibler Einsicht und Sinnenanschauung begreift. Der Erkenntnisprozess sowie die Interpretation der Erkenntnis stehen in einem intensiven Zusammenhang mit der jeweiligen Prägung und Verfasstheit des erkennenden Subjektes. Damit setzt er sich insofern gegen Platon (und folglich auch Augustinus) durch, als dass dieser die Erkenntnis von Wahrheit in Abkehr von allem Seienden versteht.

³³³ Hans Joachim Störig, *Kleine Weltgeschichte der Philosophie*, Frankfurt a. M. 1992, 627.

³³⁴ Es muss an dieser Stelle noch geklärt werden, dass wir hier den philosophisch-metaphysisch-religiös konnotierten Begriff „Menschenbild“ von jenem der „Persönlichkeitstheorie“ abgrenzen müssen, um Verwechslungen zu vermeiden. „Menschenbild wird als eine *subjektive Alltagstheorie* über den Menschen, als eine implizite Anthropologie, definiert, im Unterschied zum fachpsychologisch-wissenschaftlichen Begriff der Persönlichkeitstheorie [...]“ (*Jochen Fahrenberg*, Die Funktion von Menschenbildern – Forschungsaufgaben der empirischen Psychologie, in: *Hilarion G. Petzold* [Hg.], *Die Menschenbilder in der Psychotherapie. Interdisziplinäre Perspektiven und die Modelle*

selle Grundkonstanten menschlicher Existenz und Handlungspraxis beziehungsweise „ursprüngliche Strukturen menschlicher Selbstvergewisserung“³³⁵ wie „Transzendenz“, „Interpersonalität/Existenz“, „Beziehung“, „Sinn“, „Heil“, „Anerkennung“, „Liebe“ etc. Die christliche sowie die psychotherapeutische Anthropologie greifen auf diese Phänomene – die ja zuerst einmal gegeben sein müssen, um sie zu thematisieren – zurück und deuten beziehungsweise theoretisieren sie im Rahmen ihrer jeweiligen narrativen Reflexionsstruktur.

An dieser Stelle will also der Schluss gezogen werden, warum wir uns für die Anthropologie als Moderator unseres angestrebten Dialogs entschieden haben: Erstens ist es die *theoretische* Relevanz der Anthropologie sowohl in der Theologie als auch in der Psychotherapie, zweitens ihre Auszeichnung als unhintergehbare Moment in der menschlichen Daseins- und Handlungspraxis, die sie als vorzüglichen Diskussionsort für dieses sowie das nächste Kapitel empfiehlt.

Daher wollen wir nun ausgehend von den zuvor erwähnten basalen, sich praktisch entäußernden Grundphänomenen menschlicher Existenz einerseits die theoretischen anthropologischen Explorationen der Psychotherapie wie der christlichen Theologie aufzeigen und andererseits dann diese Reflexionsstrukturen in einen Dialog bringen. Der Fokus liegt dabei auf der Frage, ob und inwiefern hier Gleiches verschiedenartig artikuliert wird, ja, ob ein Exodus des religiösen Diskurses auch in die Psychotherapie stattgefunden hat oder nicht. Dabei soll es vermieden werden, die eingangs erwähnte Position³³⁶ so vieler diesbezüglicher Überlegungen zu vermeiden, welche sich darin zeigt, Übereinstimmungen zwischen Theologie und Psychotherapie mittels affirmativen Annäherungen zu beteuern, aber letztlich wiederum eine Grenzlinie zu installieren, die ohne nähere Begründung auf eine unbedingte Disparatheit beider Zugänge beharrt. Dies bedeutet nicht, eine unkritische Symbiose beider Zugänge anzustreben oder gar eine einzelne Position (oder um mit Joas zu sprechen: Option) zu verabsolu-

der Therapieschulen, Wien 2012, 92.) Wir werden also in unserer Synopse nicht auf empirische Studien und Versuchsreihen verweisen und ebenso auf keine naturwissenschaftlichen Methoden rekurrieren, sondern halten uns streng im Rahmen der philosophischen Anthropologie auf.

³³⁵ Roland Mahler, Der Mensch zwischen Widerspruch und Gewissheit, in: Hilarion G. Petzold [Hg.], Die Menschenbilder in der Psychotherapie. Interdisziplinäre Perspektiven und die Modelle der Therapieschulen, Wien 2012, 87.

³³⁶ Siehe Punkt 2.1.1.

tieren. Denn „[e]inzelne dieser Positionen zu verabsolutieren (egal ob in der Theologie oder in der Psychotherapie), kann nur auf Kosten des Menschen selbst geschehen“³³⁷. Und doch soll aber zunächst auf basaler Ebene dafür plädiert werden, dass Religion und Psychotherapie sich zuallererst dort als gegenseitiges Spiegelbild wahrnehmen können, wo ihnen beiden daran gelegen ist, den Menschen zu *verstehen*³³⁸ und dieser Akt nur im Modus einer unbedingten Anerkennung des Subjektes erfolgen kann. Beide symbolisieren und codieren sie mit ihren jeweiligen Chiffren die Grundverfasstheit des Menschen und bieten ein semantisches Potenzial, welches dem Menschen einen tiefendimensionalen Zugang zu sich selbst anzubieten vermag. Somit sind Religion und Psychotherapie auch als reflexiv angelegte Bildungsprozesse zu verstehen, wobei Bildung (im Humboldt'schen Sinne und in klarer Abgrenzung zum Begriff der „Erziehung“) wiederum nur in Form einer authentischen Beziehung erfolgen kann, die aber im mäeutischen Sinn eben keine Indoktrinierung, sondern eine Unterstützung in der Selbstbildung der jeweilig Beteiligten darstellt.

Und an nicht mehr oder weniger als an diesen, im unumgänglichen Modus der Deutung zu *verstehenden*, anthropologischen Grundverfasstheiten wollen wir uns im Folgenden theologisch und psychotherapeutisch abarbeiten.

³³⁷ Ebd., 87.

³³⁸ Zur Bedeutung des ‚verstehenden Ansatzes‘ siehe die Ausführungen in Punkt 1.2.2.2.

2.2 Hans-Joachim Höhn: Anthropologische Ursprungsreflexion und Schöpfungstheologie

Hans-Joachim Höhn (*1957), Professor für Systematische Theologie und Religionsphilosophie an der Universität Köln, bietet uns mit seinen theologischen Designs an dieser Stelle eine gute Anschlussmöglichkeit, von unseren anthropologischen Vorüberlegungen her nun konkret in die Theologie und ihre Perspektive auf den Menschen einzusteigen. Das Vorhaben dieses Kapitels liegt ja darin, zeitgenössische theologische Denkweisen sowie deren Menschenbilder vorzulegen, um sie später in eine Zusammenschau mit psychotherapeutischen Menschenbildern zu bringen. Wirft man einen Blick auf Höhns Forschungsschwerpunkte, erschließt sich die Wahl seines theologischen Nachdenkens als naheliegend, denn sein wissenschaftlicher Fokus liegt einerseits auf den postsäkularen Verhältnissen von Religion und Gesellschaft sowie andererseits in einer existenzialpragmatischen Hermeneutik von Anthropologie und Theologie. Unter anderem vom Denken Kants, Habermas' und Apels, also von (Diskurs-)Ethik und Transzendentalpragmatik inspiriert, bieten Höhns Darstellungen komplexe religionsphilosophische Grundlagenreflexionen hinsichtlich der Phänomene Mensch, Vernunft, Interpersonalität, Kommunikation und Sein. Höhns grundlagenforschendes Denken zeichnet dabei aus, dass er keineswegs ein (durch welche rhetorisch ausgeklügelte Hintertür auch immer provoziertes) Konvertieren der kritischen Vernunft zur Religion oder umgekehrt anstrebt. Im Gegenteil: „Angezielt ist [...] nicht weniger als eine dem zeitgenössischen philosophischen Reflexionsniveau adäquate, von religiös-parteiischen Blickverzerrungen frei gehaltene sowie der Eigenart beider Instanzen genügende [...] Klärung des Verhältnisses von Religion und Vernunft, vorgetragen mit kontextualisierendem Blick auf religiös-säkulare Gegenwartskonstellationen [...]“³³⁹ Diese anspruchsvolle Haltung ist für unser Vorhaben entscheidend, wenn man die christliche Theologie und die säkulare Psychotherapie in einen sauberen Diskurs bringen möchte und man es zugleich vermeiden will, dass Argumentationsfiguren zwecks mangelndem Begriffsverständnis und postulatorischem Hochmut vorschnell abge-

³³⁹ Christopher Meiller, „Religiöses Daseinsverhältnis“ – Anmerkungen und Rückfragen zu Hans-Joachim Höhns „existenzialpragmatischer“ Religionsphilosophie, in: Rudolf Langthaler/Christopher Meiller/Kurt Appel [Hgg.], Religion in der Moderne. Religionsphilosophische Beiträge zu einer aktuellen Debatte, Göttingen 2013, 151.

würgt oder gar diffamiert werden. Anders gesagt: Man muss *für den anderen verständlich bleiben*, aber auch *Verständnis haben*. Denn wir wollen ja genau jene Unschärfen vermeiden, welche im Dialog von Psychotherapie und Religion zu – den in Punkt 2.1³⁴⁰ dargelegten – Pseudoübereinstimmungen oder aber Vorurteilen führen. Freilich, diese Unschärfen können natürlich als Taktik auch gewollt sein, um das eigene Revier in seiner gewohnten Definition weiterhin unversehrt zu wissen, aber andererseits kann dieser Widerstand zu einer Pattstellung führen, welche letztlich weder dem westeuropäischen Christentum, der Psychotherapie und schon gar nicht dem fragenden Menschen dienlich ist. Mit der Religionsphilosophie, Theologie sowie im Speziellen der theologischen Anthropologie Hans-Joachim Höhns werden wir nun einen Versuch ins Feld führen, welcher diesen Unschärfen wagemutig entgegentritt.

2.2.1 Für den anderen verständlich bleiben und Verständnis haben – Eine religionsphilosophische Grundlagenreflexion

Für unsere Zusammenschau von christlicher Religion und Psychotherapie, welche wir mittels der Theologie und Religionsphilosophie Höhns am Forum der Anthropologie zur Ausführung bringen, bedürfen wir einer grundsätzlichen Offenlegung der intendierten Begegnungsform unserer beiden Protagonisten. Sich nur am Forum zu begegnen und ein wenig zu plaudern reicht alleine noch nicht. Jeder könnte dann zwar dem anderen mittels einer hochspezialisierten Nomenklatur seine Sicht der Dinge vortragen³⁴¹, um hernach von der eigenen Intellektualität fasziniert von dannen zu ziehen. Doch die Gefahr ist dann groß, dass diese gegenseitige Begegnung aufgrund semantischer Miss- und Unverständnisse eine leere und blinde bleibe. Im Sinne Martin Bubers wäre aber der Sinn einer echten Begegnung auch immer ein jener, ein Stück weit verändert aus

³⁴⁰ Höhn scheint somit die im ersten Kapitel dieser Arbeit eruierten Feststellungen Luckmanns zu bestätigen, dass die kommunikativen Schwierigkeiten aufgrund eines von theologischen Fachexperten (in einer erratisch anmutenden Institution) entworfenen ‚offiziellen Modells‘ von Kirche und Glaube letztlich zu einer – zumindest so wahrgenommenen und daher praktizierten – dichotomischen und darin inflationären Handhabung von Religion und Alltagsrealität führen werden. (Siehe Punkt 1.2.3.2.)

³⁴¹ Wir haben mit Thomas Luckmann im ersten Kapitel dieser Arbeit bereits gesehen, dass diese Spezialisierung eben nicht nur zu adäquateren Zugangsbedingungen hinsichtlich des Verständnisses religiöser Inhalte führt, als vielmehr auch zu einem Plausibilitätsverlust in der „weltlichen Welt“. Die Spezialisierung verunmöglicht eben genau jenen Anspruch auf universale Gültigkeit, weshalb es von großer Bedeutung ist, einen *modus vivendi* zu wählen, der für beide Kommunikationsteilnehmer trotz und gerade aufgrund ihrer Spezialisierung plausibel und nachvollziehbar bleibt. (Siehe diesbezüglich Punkt 1.2.3.2.)

dieser hervorzugehen, was allerdings nur möglich ist, wenn das Kommunizierte für den Adressaten nachhaltig nachvollziehbar bleibt.³⁴²

2.2.1.1 Für die Psychotherapie verständlich bleiben

Im Dialog unserer beiden Wissenschaften brauchen wir also ein Medium, über welches beide ihre – immer auch schon axiomatisch fundierte – Anthropologie dem anderen nachvollziehbar werden lassen können. Und dies muss der Redlichkeit wegen das *vernünftige Denken* in seiner strengsten und aktualisierendsten Variante sein. Wir haben zu Beginn des zweiten Kapitels erwähnt, dass die Psychotherapie in ihrem Sprachduktus näher an etablierten Wissenschafts- und Vernunftstandards dran ist, was zu einem Großteil durch ihr noch junges Alter zu erklären ist.³⁴³ Demgegenüber dreitausend Jahre jüdisch-christliche Semantik, Grammatik und Syntax (inklusive den innersystemischen Varianten, Widersprüchen und Ungereimtheiten) in Anschlag und auf Augenhöhe zu bringen, ist nicht einfach. Umso mehr muss aber gerade hier mit Höhn die Frage und implizite Aufgabenstellung formuliert werden: „Wie kann ein kritisch-affirmatives Verhältnis von Vernunft und Religion bestimmt werden, das die Sache der Religion vom Standpunkt des Denkens her rekonstruiert, ohne dabei den Vernunftsubjekten den Standpunkt der Religion aufzunötigen?“³⁴⁴ Im Hinblick auf unsere Arbeit formuliert: Das Anliegen eines Diskurses von Religion mit anderen darf niemals unter der Prämisse einer missionarisch konnotierten Deutetheit erfolgen, sondern muss mit einer Argumentationsstruktur zu Werke gehen, die Beanspruchtes rational zu plausibilisieren vermag, ohne dabei die Freiheit des Gegenübers infrage zu stellen.

Höhn definiert nun den Anspruch der Vernunft als solchen, nur jenes gelten zu lassen, was sich *widerspruchsfrei* und damit verallgemeinerungsfähig denken lässt. „Wer einen Glauben vertritt, dessen Gegenstand oder Inhalt nicht widerspruchsfrei gedacht werden kann, versteht nicht, was er/sie tut, und versteht sich am Ende selbst nicht mehr. Letztlich ist das, was er/sie tut, nicht mehr von Aberglaube, Willkür, Beliebigkeit und

³⁴² Vgl. *Martin Buber*, *Ich und Du*, Heidelberg 1979, 129.

³⁴³ Siehe diesbezüglich Punkt 2.1.1.

³⁴⁴ *Hans-Joachim Höhn*, *Zeit und Sinn. Religionsphilosophie postsäkular*, Paderborn 2010, 17.

Unvernunft zu unterscheiden.“³⁴⁵ Und gerade diesbezüglich konstatiert Höhn eindeutig einen Aufholbedarf seitens der Religion³⁴⁶. Um also auf unserem Forum rational, logisch stimmig, damit verantwortbar wie zurechenbar zu bleiben und nicht in irrationale Absurditäten abzurutschen, was letztlich jegliche echte Begegnung vereiteln würde, ist im Diskurs nebst besagter unabdingbaren Widerspruchslosigkeit „eine Anschlussfähigkeit (oder zumindest eine Nicht-Unverträglichkeit) für ihrerseits widerspruchsfreie religions-externe Überzeugungen [verlangt]“³⁴⁷. Höhn fordert also von den Vertretern des Glaubens an keiner Stelle ihrer Argumentation eine Ausnahme von den Regeln der Vernunft für sich zu beanspruchen. Deswegen betont er „dass nur solche Behauptungen und Handlungsmaximen als vertretbar eingestuft werden, die den Test auf ihre Universalisierbarkeit bestehen“³⁴⁸. Diese Universalisierbarkeit³⁴⁹ erweist sich darin, dass eine Ablehnung jener Behauptungen und Handlungsmaximen selber zu einem Widerspruch oder zu einer nachhaltigen Destruktivität führen würde.

Um für die Psychotherapie verständlich zu bleiben, bedarf es also einer vernunftgemäßen Argumentation, welche nicht vom frommen Wunsch, sondern einem rational nachvollziehbaren Plausibilisierungsbedürfnis motiviert ist. Dabei wird es von entscheidender Bedeutung sein, sprachlich nachvollziehbar zu bleiben, weswegen eine Übersetzungsarbeit unerlässlich sein wird. Und wo diese Übersetzungsarbeit schon binnentheologisch unumgänglich ist, muss sie gerade im Hinblick auf (skeptisch) Außenstehende umso sensibler angegangen werden. Notwendig für ein konstruktives Arbeiten und Verstehen wird aber auch die Haltung des jeweils anderen sein. Ohne dessen grundsätzliche Kommunikationsbereitschaft könnte es am Forum schnell zu einer peinlichen Stille kommen.

³⁴⁵ Ebd., 35.

³⁴⁶ Wir dürfen uns an Luckmann, Joas und Kaufmann subsummarisch erinnert fühlen, wenn Höhn Religion wie folgt definiert: „Der Religionsbegriff wird hier zunächst als Sammelbegriff benutzt für (symbolische) Sinnsysteme, die bestimmte Weltdeutungen enthalten, mit praktischen Handlungsorientierungen und rituellen Praktiken einhergehen, die mit Annahmen über eine ‚letzte Wirklichkeit‘ verbunden sind.“ (Ebd., 16.)

³⁴⁷ Höhn, *Zeit und Sinn*, 35.

³⁴⁸ Hans-Joachim Höhn, *Gott – Offenbarung – Heilswege*. Fundamentaltheologie, Würzburg 2011, 45.

³⁴⁹ Mit der Notwendigkeit einer Universalisierbarkeit religiöser Aussagen verweist Höhn nun gerade auf jenes Momentum, welches Luckmann (und auch Kaufmann) als zentrale Leistung von Religion im klassischen Sinne anführten. Der Bruch von religiösen Werten und gesellschaftlicher Realität erfolgte dann aber stets dort, wo eine spezialisierte Institution in nur mehr für Experten zugänglicher Nomenklatur universal Verbindliches festlegte, ohne dass dies vom Adressaten nachvollzogen werden konnte und diesen somit zu einer religiösen Pseudo-Identität beziehungsweise Teilzeitrolle oder gar einer generellen Abwendung motivierte.

2.2.1.2 Für die Theologie Verständnis haben

Wenn wir nun zuvor die Regel aufgestellt haben, dass auf dem Forum die Psychotherapie sowie die Theologie ihren anthropologischen Diskurs unter dem strengen Diktum der Vernunft zu bewältigen haben, bedeutet dies, dass sie beide die empirisch wahrnehmbare Welt wie auch die sich in dieser findenden Faktizität von Kausalzusammenhängen nicht ignorieren dürfen und ihre Argumente „und deren Zuordnung in einem widerspruchsfreien Rechtfertigungszusammenhang auf ihre Verantwortbarkeit hin [...] testen“³⁵⁰. Hinter diese Grundprämisse kann man nicht zurück, wenn man ein Gespräch führen möchte, an dem beide Kommunikatoren füreinander versteh- und nachvollziehbar bleiben wollen. Nun ist es Höhn allerdings ein Anliegen, die Vernunft beziehungsweise die Rationalität nicht primitiv zu idealisieren und ihr ein Exklusivrecht im Hinblick auf die nötige Bewältigungskompetenz bezüglich gelingenden Daseins einzuräumen. Dafür sprechen mehrere Aspekte.

Erstens haben, und dies konnten wir bereits mit Hans Joas feststellen, die Religionsgemeinschaften (abgesehen von der Ausnahme Mittel- und Westeuropas) global gesehen keinen Schwund als vielmehr einen Zuwachs erfahren, was zeigt, dass die Vernunft (genauso wie die Religion) Leerstellen produziert oder offen lässt, welche sie selbst nicht bearbeiten kann. Höhn beruft sich in diesem Zusammenhang auf den Habermas'schen Begriff der Postsäkularität³⁵¹. Wo Joas Habermas berechtigterweise mit dem Hinweis korrigiert, dass es eine säkulare Epoche niemals gegeben hat³⁵², geht Höhn über diese Dichotomisierung von Säkularität und Religiosität hinaus, um darauf zu verweisen, dass der Terminus „postsäkular“ eher eine Neuformatierung des Verhältnisses beider Wirklichkeitszugänge zueinander bezeichnet. Die Definition der Vernunft als Allheilmittel sämtlicher Daseinsprobleme sowie die Religion als einzig dieses Unterfangen durchkreuzender Störfaktor ist als unzulässig zu erachten. „Bei dem Versuch, Geschichte zu machen, wurde von der Vernunft stets auch das Un- und Wider-

³⁵⁰ Höhn, Fundamentaltheologie, 45.

³⁵¹ Zum Begriff der Postsäkularität siehe zum Beispiel: *Habermas*, Glaube und Wissen; *Hans-Joachim Höhn*, Postsäkular. Gesellschaft im Umbruch – Religion im Wandel, Paderborn 2007.

³⁵² Siehe Punkt 1.3.3.2.1.

vernünftige mitproduziert.“³⁵³ Anders formuliert: Hinter die strengste Variante der gegenwärtig verfügbaren Vernunft darf im Diskurs zwischen unseren beiden Diskutanten nicht zurückgegangen werden.³⁵⁴ Dies muss vor allem die Theologie berücksichtigen. Allerdings ist zu vermerken, dass die Vernunft gravierende dialektische Momente evoziert, die sie selbst nicht bearbeiten kann, weswegen aber jene blinden Flecken nicht einer Ästhetik wegen verleugnet werden können.

Zweitens müssen wir, wenn wir die Vernunft radikal ernst nehmen, ihr aber den Status des Absoluten verweigern, angeben, wo genau wir dieses Defizit verorten. Höhn schreibt diesbezüglich, dass es in der Auseinandersetzung zwischen Glauben und Vernunft definitiv auch einer „Neukalibrierung‘ der Vernunft“³⁵⁵ bedarf. Damit ist gemeint, dass eben die dialektischen Momente einer absoluten Fokussierung auf die Vernunft nicht einer ästhetischen Integrität wegen länger verleugnet werden dürfen. Der Grund dafür liegt dort, dass die Vernunft selbst durch diesen Vorgang unglaublich wird, weil ihre (Selbst-)Definition ja nur mittels einer Beziehung zu einem anderen beziehungsweise zu etwas außerhalb ihrer selbst gewährleistet werden kann.³⁵⁶ Ein exklusivistisches Vernunftverständnis ist ein solches, welches „[...] das niederhält oder verdrängt, was jenseits des kognitiv Fassbaren liegt und was sich die (instrumen-

³⁵³ Höhn, Zeit und Sinn, 25.

³⁵⁴ Diesbezüglich auf derselben Linie zeigt sich der österreichische Philosoph Konrad Paul Liessman (*1953) in einem Essay für die Tageszeitung „Der Standard“ vom 16. April 2016: „Keine Religion, so der Toleranzgedanke der Aufklärung, kann eine höhere Wahrheit für sich beanspruchen als eine andere; jede Religion aber muss sich den Ansprüchen der prüfenden, kritisierenden, forschenden Vernunft unterwerfen. Es ist ein grobes Missverständnis, dass die Vernunft gegenüber Glaubenswahrheiten tolerant sein muss; die Vernunft hat nichts zu dulden, was ihren Ansprüchen nicht genügt. Wären die Aufklärer und Religionskritiker, von Voltaire über Feuerbach bis zu Marx, Nietzsche und Freud ähnlich wie wir von der Besorgnis getragen gewesen, nur ja keine religiösen Gefühle zu verletzen, hätte es keine Aufklärung, keine Menschenrechte, keine moderne Lebenswelt gegeben. (<http://derstandard.at/2000034984382/Reise-ins-Ungewisse-Brauchen-wir-eine-neue-Aufklaerung> [Stand: 29. Juli 2016])

³⁵⁵ Höhn, Zeit und Sinn, 36.

³⁵⁶ Der Mathematiker Kurt Gödel (1906-1978) zeigte mit seinen sogenannten Unvollständigkeitssätzen eindrücklich auf, wie es formalen Systemen unmöglich ist, ihre eigene Widerspruchsfreiheit aus sich heraus zu verifizieren. In seinem ersten Unvollständigkeitssatz verwies er darauf, dass jedes formale System entweder Widersprüche enthielte oder nicht vollständig sei. Der zweite Unvollständigkeitssatz betonte, dass, wenn Systeme ihre eigene Widerspruchsfreiheit behaupten, sie diese nicht beweisen könnten. Gödel selbst verfolgte mit seinen Forschungen freilich keine philosophische Absicht, jedoch zeigen sie die Grenzen formaler Systeme auf. (Siehe dazu: Dirk W. Hoffmann, Die Gödel’schen Unvollständigkeitssätze. Eine geführte Reise durch Kurt Gödels historischen Beweis, Berlin/Heidelberg 2013) Die Dialogphilosophie Martin Bubers (*Buber*, Ich und du), die Entwicklungspsychologie George Herbert Meads (Siehe z.B.: *Mead*, Geist, Identität, Gesellschaft, Frankfurt a. M. 171973) oder das psychotherapeutische Manifest des Psychologen Carl Rogers (*Carl R. Rogers*, Eine Theorie der Psychotherapie, München 2009), sie alle verweisen darauf, dass (zur Entwicklung und folglich) zur Definition einer autarken Entität ein außerhalb dieser Entität Seiendes notwendig sei.

telles) Vernunft nicht unterwerfen oder zu eigen machen kann: Intuition, Gefühle, Begierden, Träume, Ängste. Der Rückzug der Vernunft auf das sichere Terrain von Logik und Technik aber hat seinen Preis. Er macht alles, was nicht in die Kategorien von Zahlen und Ziffern zu pressen ist, heimatlos im Reich der Vernünftigen“³⁵⁷. Mit sprachlicher Dramatik kommt dieses hoheitliche Verständnis von Vernunft und Rationalität bei Horkheimer und Adorno zur Geltung, wenn diese schreiben: „[...] der Verstand, der den Aberglauben besiegt, soll über die entzauberte Natur gebieten. Das Wissen, das Macht ist, kennt keine Schranken, weder in der Versklavung der Kreatur noch in der Willfährigkeit gegen die Herren der Welt.“³⁵⁸ Nun findet sich der Mensch aber eben auch in einer Welt sowie in Selbst- und Beziehungsverhältnissen, die keineswegs als vernünftig, moralisch korrekt, eindeutig analysierbar und logisch folgerichtig sind. Wer Zeit in Gefängnissen, in Kinder-, Jugend- und Erwachsenenpsychiatrien, in Kriegsgebieten, in moralfreien Milieus, in politisch repressiven Gebieten, in hochdestruktiven Partnerschaften usw.³⁵⁹ zubringen musste oder (als Beobachter) konnte, ist mit Phänomenen konfrontiert, die dem geläufigen Begriff der Vernunft diametral gegenüberstehen. Höhn fragt deshalb dezidiert, „[w]ie und wo [...] man angesichts des ‚Ungeheuerlichen‘, das dem Vernunftsubjekt die Sprache verschlägt, [Worte findet]?“³⁶⁰ Die Vernunft kann in ihrer diesbezüglichen Ohnmacht solchen Phänomenen mit besagter Verdrängung begegnen oder die Vermutung ernst nehmen lernen, dass außerhalb ihres Zugriffsbereiches möglicherweise noch anderes existiert. Dafür bedarf es einer „Bereitschaft zur Selbstüberschreitung“³⁶¹. Nun geht es Höhn nicht darum, dass über die Hintertür die Vernunft doch noch gläubig werden muss, als vielmehr im Vordergrund steht, dass dieses der Vernunft so Ferne keineswegs mit ihr inkompatibel sein muss. Ihm geht es keineswegs darum, im Sinne des Vulgarplatonismus nun doch noch die Pforten zu einer eigenen Hinterwelt aufzutun, sondern um eine neue Verhältnisbestimmung von Vernunft und Religion, welche es ermöglicht, das für die Vernunft „Be-

³⁵⁷ Höhn, *Zeit und Sinn*, 38.

³⁵⁸ Max Horkheimer/Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt a. M. 1987, 20.

³⁵⁹ Hier wurden nun eher Situationen aus alltäglichen Lebenswelten angeführt. Höhn versteht unter solchen, mit den Mitteln der Vernunft nicht zu handhabenden Situationen etwa auch die Schuldfrage im Hinblick auf einen letztlich nicht wieder gut zu machenden Schuldzusammenhang oder unheilvolle Verstrickungen, welche temporal nicht zu erfassen sind, weil sie der Verfasstheit des Daseins implizit zu sein scheinen.

³⁶⁰ Höhn, *Zeit und Sinn*, 39.

³⁶¹ Ebd., 39.

fremdliche“³⁶² in einen Konnex zu dieser zu bringen. „Zur Sache der Religion gehört genau dies: sinnvolle Bezugnahmen auf das in Vernunftverhältnisse unübersetzbare auszubilden.“³⁶³ Dafür muss aber die Religion die Arbeit leisten, im Modus einer vernünftigen Nicht-Widersprüchlichkeit ihre Sache der Vernunft anzubieten, genauso wie die Vernunft ihre Sprachlosigkeiten beziehungsweise Aporien offenlegen muss und diese als Voraussetzung für eine Vertiefung der Kommunikation mit dem anderen wahrnehmen kann. Höhn vermachst somit der Religion einen neuen Status, indem er sie der Vernunft nicht gegenüberstellt und ihre Position durch die Unvereinbarkeit mit dieser definiert, als vielmehr er sie als das „vernunftgemäße Andere der Vernunft“³⁶⁴ bezeichnet, ohne dabei eben ein symbiotisches oder dichotomisches Verhältnis vorzuschlagen. Von Höhn auf den Punkt gebracht: „Es gehört zur Kunst des unterscheidenden In-Beziehung-Setzens von Religion und Vernunft, dass sowohl die Alterität und Heterogenität des Religiösen als auch seine Nicht-Unvernünftigkeit mit den Mitteln der Vernunft aufzuzeigen ist, ohne dass aber damit eine rationale Ableitung des religiösen Anderen der Vernunft angezielt wird.“³⁶⁵

Für unsere Arbeit bedeutet dies noch einmal zusammengefasst, dass die Vorstellung von einem hierarchischen Verhältnis von Vernunft und Religion von beiden Diskutanten aufgegeben werden muss, will man am Forum für den anderen nachträglich nachvollziehbar bleiben. Aktuelle theologische Entwürfe – und dies muss berücksichtigt werden – haben großteils ihr Hermelfell abgelegt und suchen nicht exzentrische Dominanz, sondern kritische Konkordanz. Es kann hier nicht darum gehen, mit dem je eigenen Deuteprimat von Wirklichkeit als Sieger vom Forum zu gehen und einen gedemütigten Gegner zurückzulassen, sondern Skotome des eigenen Gesichtsfeldes vom anderen „behandeln“ zu lassen. Nur so kann verstanden werden, was Höhn meint, wenn er schreibt: „Sie [Religion – Anm. d. V.] leitet ihrem eigenen Anspruch nach dazu an, dass der Mensch *mehr* von sich und seiner Welt versteht und dass er sich und seine

³⁶² Ebd., 44.

³⁶³ Ebd., 44.

³⁶⁴ Ebd., 73.

³⁶⁵ Ebd., 102.

Welt besser versteht – bis dahin, dass er sich *mit* sich selbst und seiner Welt besser versteht. [Hervorh. i. Original]“³⁶⁶

Drittens haben wir mit Luckmann und Kaufmann festgestellt, dass die Religion beziehungsweise religiöses Verhalten eben nicht mit spezialisierten Institutionen verwechselt werden darf, sondern wir viel eher von einem anthropologischen Apriori sprechen müssen.³⁶⁷ Wenn man nun meint, mehr oder weniger rühmliche Ausschnitte der Kirchengeschichte in Opposition gegen das Unternehmen der Vernunft bringen zu müssen, verfehlt man im Hinblick auf das Phänomen der Religion jenen Ausgangspunkt, den wir im ersten Kapitel in Anschlag brachten: Dass der Mensch in seiner Sinnausrichtung transzendenz- und intersubjektivitätsverwiesen ist und es eine performativ relevante Korrespondenz von einem als heilig markierten Kosmos letztgültiger Bedeutungen mit einer jeweiligen Alltagsrealität gibt.³⁶⁸ Die institutionelle Entäußerung von Religiosität ist – wie Hans Joas aufzeigt – lediglich eine Variante³⁶⁹ des Glaubens. Deswegen plädiert Joas eben auch dafür, nicht die Institution, sondern die beziehungs-impregnierte Selbsttranszendenz als Ursprung aller Reflexionen über die Religion in Anschlag zu bringen.³⁷⁰ Es kann also nicht darum gehen, ob die Religion abgeschafft werden soll oder nicht, weil sie eben immer schon als *conditio sine qua non* der *conditio humana* zugehörig ist. Streitfähig ist allerdings, in welchem Verhältnis Vernunft und

³⁶⁶ Ebd., 43.

³⁶⁷ Siehe Punkt 1.2.3.3 und Punkt 1.2.3.4.

³⁶⁸ Siehe Punkt 1.5.

³⁶⁹ Und zwar im Falle des Christentums eine Variante, welche grundsätzlich nicht als solche geplant war. Die JüngerInnen Jesu ging von einer baldigen Wiederkunft Christi nach dessen Kreuzigung und Auferweckung aus, denn mit diesem von Gott erwarteten Handeln an Jesu konnte man sich versichert wissen, dass die Jetzt-Zeit nun definitiv End- und Heilszeit war. Es bedurfte also keiner institutionellen Absicherung der jesuanischen Botschaft, weil das Hereinbrechen der Wirklichkeit Gottes von nun an zu jedem ehestbaldigen Zeitpunkt möglich war. Allerdings verzögerte sich die Wiederkunft Christi (was sie bis heute tut), weswegen man sich – auch aufgrund der zunehmenden Todesfälle unter den Originalzeugen – gezwungen sah, zentrale Inhalte des jesuanischen Phänomens mittels verschiedener Medien (Schrift, Ritual, ...) zu tradieren. Mit der Institutionalisierung gibt die Kirche also die Naherwartung auf und beschließt, sich in dieser schon und eben auch noch nicht erlösten Welt einzurichten. Der Osterglaube bürgt dann nach wie vor für die Sehnsucht, dass das Reich Gottes eben nicht für ewig eine zu glaubende Hoffnung bleibt, sondern tatsächlich den Status einer irreversiblen Realität bekommt und somit öffentliche Gültigkeit und Wirksamkeit erlangt. Insofern ist die Kirche also die Gemeinschaft jener, die sich in der Zwischenzeit nach Ostern und vor der Parusie eben in dieser Welt in einer Zwischenzeitkirche eingerichtet haben, um einerseits den Menschen die Botschaft des Nazareners erfahrbar zu machen und andererseits dem definitiven Hereinbrechen der Wirklichkeit Gottes glaubend entgegenzublicken. Folglich stellt im christlichen Glauben die Kirche in ihrer institutionellen Form letztlich eine „Übergangslösung“ dar. (Siehe dazu: *Christoph Niemand*, Jesus und sein Weg zum Kreuz. Ein historisch-rekonstruktives und theologisches Modellbild, Stuttgart 2007.)

³⁷⁰ Siehe Punkt 1.3.4.

Religion zueinander stehen. Und die Markierung des Umstandes, dass dieser Aspekt überhaupt wieder streitfähig erscheint, kann mit dem Etikett „postsäkular“ versehen werden. Anders formuliert: Andere Wissenschaften müssen zulassen, dass aktuelle religionswissenschaftliche und theologische Diskurse mit einem Glaubensbegriff arbeiten, welcher einerseits die Zeichen der Zeit analysiert wie integriert und andererseits ohne abergläubisch-regressivem und darin infantil-konkretistischem Wunschdenken auskommt. Aus dieser Einsicht heraus erfährt die Theologie auch das Bedürfnis, „religiöse Überzeugungen, religiöse[...] Praxis und Erfahrung in einer säkularen begrifflichen Analyse [zu] erschließ[en]“³⁷¹.

Bevor wir in den explizit theologischen Teil der Diskussion einsteigen, möchten diese Zurufe der Theologie an die Psychotherapie als Fremd- und Selbstversicherung verstanden werden. Denn es kann hier nicht darum gehen, sich in einer spirituellen Metaphorik zu verlieren, welche zwar rhetorisch überwältigt, aber nicht vernünftig überzeugen kann. Deswegen schwingt in dieser Arbeit als Prüfstein unserer Argumente stets die Frage im Hintergrund mit: „Was ist in der Gegenwart glaubwürdig und rational vertretbar als Basis und Kern des christlichen Glaubens?“³⁷²

2.2.1.3 Notwendige Möglichkeiten: Existentialpragmatik und Systeme ‚zweiter Ordnung‘

Als Ausgangspunkt für seine theologischen Überlegungen wählt Höhn einen Zugang zur modernen Gesellschaft, welche von einem überdimensionierten Anspruchsverhalten im Hinblick auf einen Daseinssinn und dessen lückenloser Ausfüllung geprägt ist.³⁷³ Wir haben nun aber mit Hans Joas gezeigt, dass die Moderne vor allem eine Zeit „gestiegener Kontingenz“³⁷⁴ darstellt und mit Franz-Xaver Kaufmann auf das gegenwärtige Phänomen hingewiesen, dass es aufgrund einer plurireferentiell angelegten Selbst- und

³⁷¹ Höhn, Zeit und Sinn, 36.

³⁷² Höhn, Fundamentaltheologie, 35.

³⁷³ Siehe diesbezüglich auch Punkt 1.4.4.2, wo Kaufmann darauf verweist, dass der gegenwärtige religiöse Diskurs primär von einer Sinnfrage hinsichtlich der menschlichen Existenz geprägt ist. Und auch in Punkt 1.5 dieser Arbeit haben wir mit Luckmann resümiert, dass einer der zentralen modernen heiligen Kosmen in einem letztgültigen Angebot von individuellem Sinn zu finden sei.

³⁷⁴ Siehe Punkt 1.3.3.2.2.

Wirklichkeitsvergewisserung zu einer nahezu endlosen Akkumulation von Werten³⁷⁵ kommt, mit der die Produktion eines „Bedeutungsüberschusses“ einhergeht. Permanent aktualisierte Sinn- oder Bedeutungszuschreibungen beschleunigen dann aufgrund des Diktums der Moderne (das Neue ist das Bessere) den Verschleiß solcher Werte oder Zuschreibungen enorm.³⁷⁶ Die erste Frage der Theologie ist gerade deswegen für Höhn jene, ob es inmitten dieser nahezu unüberschaubaren Vielfalt an Werten und Deutemöglichkeiten von Wirklichkeit eine apriorische, nicht zu erarbeitende und somit *bedingungslose Sinnzuschreibung* für das Dasein gibt, welche den Moden der Zeiten zu trotzen mag und dabei im Modus der Nicht-Widersprüchlichkeit sich als das Andere der Vernunft eben dieser als mit ihr zumindest als nicht-unverträglich erweisen kann.³⁷⁷ Denn gerade in Anbetracht einer beschleunigten, informationszentrierten, ökonomisch-technisierten, (moralisch) plurireferentiellen Wirklichkeit, inmitten welcher das haltsuchende Individuum mehr denn je auf sich selbst zurückgeworfen scheint, wäre dann Religion vernünftig „definierbar als jene ‚andere‘ Lebensform, in der es nicht um das geht, was Menschen pragmatisch beherrschen, technisch können, theoretisch wissen und moralisch sollen, sondern um die praktische Anerkennung der

³⁷⁵ Siehe Punkt 1.4.1 und Punkt 1.4.2.1.

³⁷⁶ Höhn markiert dieses Phänomen der Moderne mit dem Begriff des „kinetischen Imperativs“. Damit ist die in modernen Zeiten und ihrem Überangebot an Erfahrungsmöglichkeiten notwendige Beschleunigung der eigenen Handlungsvollzüge in Anbetracht der zunehmend bedrohlicher werdenden Endlichkeit des Daseins gemeint. Besagte Handlungsvollzüge müssen im Hinblick auf die unüberschaubare Fülle an Gestaltungs- und Deutemöglichkeiten des eigenen Daseins effizienter und schneller vonstatten gehen, will man so wenig wie möglich an Optionen verpassen. (Vgl. Höhn, *Zeit und Sinn*, 195f.) Damit geht in dialektischer Hinsicht einher, dass trotz der Verwirklichung verschiedenster Möglichkeiten letztlich auch Optionen ungenutzt bleiben müssen, was letztlich ein unwiderrufliches Versäumnis darstellt. Versäumnis bedeutet aber Stillstand und dieser wiederum steht auf der ökonomisch strukturierten Partitur der Moderne für eine Unterbrechung von Dasein(sberechtigung). (Vgl. Hans-Joachim Höhn, *versprechen*. Das fragwürdige Ende der Zeit, Würzburg 2003, 40f.) Dem kinetischen Imperativ liegen also bei genauerem Hinsehen durchaus auch wesentliche Aspekte von Zwanghaftigkeit und Depression zugrunde, wenn man mit dem deutschen Psychoanalytiker Fritz Riemann (1902-1979) den Zwangskonflikt unter anderem als eine Überforderung hinsichtlich der eigenen Freiheit erlebt und die dabei frei werdenden Ängste dann zum Beispiel mittels Ritualen oder fluktuierenden, aber strikten Wertbindungen bindet und stabilisiert. (Vgl. Fritz Riemann, *Grundformen der Angst*. Eine tiefenpsychologische Studie, München-Basel ²1999) Die depressiven Momente wiederum scheinen aufgrund einer mittels Plurireferentialität immer schwieriger werdenden Selbstwertung hervorzutreten, da die Auflösung des Ich in unzählige Entwurfs Optionen des eigenen Daseins hinein zwar kurzfristig Abhilfe verschaffen kann, aber letztlich auch die Entwicklung einer selbstreferenziellen Identität verzögert oder verhindert (wie Kaufmann dies ausführte). Da der depressive Charakter unter Verlustängsten zu leiden hat, ist es außerdem naheliegend, dass damit nicht nur der Verlust von Personen, sondern eben auch Lebensgestaltungsmöglichkeiten assoziiert werden können, weil die moderne Welt das Verstreichen-Lassen von Möglichkeiten eben durchaus auch als Versagen oder Vernachlässigung konnotiert. Freilich bedürfte es bezüglich der Dialektik des kinetischen Imperativs vertiefter Überlegungen, aber an dieser Stelle sollte kurz darauf verwiesen werden, wie essentiell sich das Beschleunigungsparadigma auf die menschliche Realität auswirken kann.

³⁷⁷ Vgl. Höhn, *Zeit und Sinn*, 35.

unverfügbaren Sinnbedingungen unseres Daseins“³⁷⁸. An dieser Stelle wird die Methodik Höhns gut sichtbar: Es geht ihm um die Reflexion unhintergebar Bedingungsmöglichkeiten und Strukturen menschlicher Existenz sowie der sich aus diesen Konstitutiva erschließenden „Handlungskoordination[en]“³⁷⁹. Wir arbeiten hier hinsichtlich des Religionsbegriffs also – und dies ist entscheidend – mit einem Zugang, welcher die Religion als „die Kultur des kommunikativen, interexistentiellen und praktischen Bezugs auf die ungeschuldeten Sinnbedingungen unserer Existenz“³⁸⁰ versteht. Von der oft pauschal getätigten und vorurteilsbeladenen Definition der Religion als ein arationales, abergläubisch und magisch anmutendes Wunschdenken sind wir hier – und wir hoffen, dies ist ersichtlich – weit entfernt.³⁸¹

„Der methodische Leitgedanke der Existentialpragmatik besteht somit in der Ermittlung von Bedingungen, die insofern „transzendental“ sind, wie sie unverzichtbar und unabdingbar sowohl für jeden Vollzug menschlichen Daseins als auch für dessen Reflexion bleiben [...]; es darf für sie auch keine funktionalen Äquivalente geben.“³⁸² An dieser Stelle ist allerdings zur Absicherung unseres Vorhabens große Vorsicht geboten: Nun behaupten wir ja eben mit dieser Arbeit, dass die Psychotherapie durchaus als funktionales Äquivalent für wesentliche Aspekte der christlichen Religion dient. Höhn widersprechen wir an dieser Stelle insofern nicht, weil er die Religion im Hinblick auf die existenziellen Grundgegebenheiten „als ein Lebensverhältnis ‚zweiter Ordnung‘ erfasst“³⁸³. Das bedeutet, dass Religion *nicht* zur Natur des Menschen gehört und selbiger ohne ein aufrichtiges Bekenntnis zu dieser keineswegs als defizitär zu betrachten sei. Vielmehr ist Religion eine „Einstellungssache“, d.h. ein bewusst eingenommenes

³⁷⁸ Ebd., 114.

³⁷⁹ Vgl. Hans-Joachim Höhn, Säkularisierungsresistenz? Struktur und Relevanz eines religiösen Daseinsverhältnisses, in: Rudolf Langthaler/Christopher Meiller/Kurt Appel [Hgg.], Religion in der Moderne. Religionsphilosophische Beiträge zu einer aktuellen Debatte, Göttingen 2013, 136.

³⁸⁰ Thomas Rentsch, Negativität und praktische Vernunft, Frankfurt a. M. 2000, 205. (Zit. n. Höhn, Zeit und Sinn, 114).

³⁸¹ Diesbezüglich schreibt Höhn recht eindrücklich: „Unter dieser Rücksicht müsste den Vertretern religiöser Überzeugungen primär daran gelegen sein, bei ihren säkularen Zeitgenossen nicht Glauben zu wecken, sondern das Verstehen des Glaubens zu ermöglichen. [...] Da Verstehen aber eine Verstandesleistung ist, muss es den Glaubenden mehr um die Rationalität des Glaubens als um ihre ‚Frömmigkeit‘ gehen. Anders formuliert: Die Vernunft muss ihnen wichtiger sein als der Glaube! Dies mag für religiöse Menschen kontraintuitiv klingen und eine für sie plausible Reihenfolge umkehren (erst der Glaube, dann die Vernunft‘). Aber auch in Religionsangelegenheiten muss bisweilen die Rangfolge der Relevanz ‚umgedreht‘ werden, wenn es dabei mit rechten Dingen zugehen soll.“ (Höhn, Zeit und Sinn, 238.)

³⁸² Hans-Joachim Höhn, Das Leben in Form bringen. Konturen einer neuen Tugendethik, Freiburg i. Br. 2014, 58.

³⁸³ Höhn, Zeit und Sinn, 219.

Verhältnis zu allen Umgangsformen des Menschen mit dem, was von Natur aus gegeben ist“³⁸⁴. Das heißt im Umkehrschluss, dass selbige kein notwendiges Selbst- und Weltverhältnis darstellt und sie – Joas hat darauf hingewiesen³⁸⁵ – selbst etwas Kontingentes darstellt. Nun können wir an dieser Stelle erwähnen, dass die Psychotherapien ebenso ein System zweiter Ordnung darstellen, also eine Möglichkeit sich jenem, was dem Menschen in seiner existenziellen Konstitution individuell und von Natur aus angeht (und hier gibt es zwischen den Psychotherapieschulen wiederum verschiedene Glaubenshaltungen) mittels interpersonaler Bearbeitung durch (Be-)Deutung in eine spezifische Reflexionsstruktur zu bringen.³⁸⁶ Zentral ist für Höhn im Hinblick auf die (religiöse) Einstellung in einem System zweiter Ordnung allerdings, dass sie zwar keine Notwendigkeit, aber eben eine notwendige Möglichkeit darstellt. „[D].h. es muss sie geben können, wenn sich der Mensch einem Daseinsproblem stellt, das seinerseits nicht beliebig, sondern unabweisbar ist: die Frage der Daseinsakzeptanz angesichts des kategorisch Inakzeptablen.“³⁸⁷ Und diese Frage ist unbestreitbar eine universale. Damit können wir an dieser Stelle letztlich auch den Kreis zu Thomas Luckmann schließen, welcher die Religiosität als notwendiges anthropologisches Apriori eingeführt hat. Und zwar indem er in der unabdingbaren Transzendenzverwiesenheit des Menschen auf überindividuell-soziale Verweisungssysteme sowie in den die Alltagswirklichkeit überschreitenden und performativ als Realität etablierbaren großen Transendenzen (Weltansicht und heiliger Kosmos – als Deutesysteme zweiter Ordnung) dessen Möglichkeit zur *Erfahrung von Sinn* [oder auch Daseinsakzeptanz – Anm. d. V.] verortet hat.³⁸⁸

³⁸⁴ Ebd., 219.

³⁸⁵ Siehe Punkt 1.3.3.2.2.

³⁸⁶ Siehe zum Beispiel die Logotherapie im Hinblick auf die Zwangsneurose: „Ihr geht es nicht darum, das einzelne Symptom oder die Krankheit als solche zu behandeln, sondern was hier behandelt werden soll, ist das Ich [...], was hier gewandelt werden soll, ist seine Einstellung zur Zwangsneurose. Diese Einstellung ist es ja erst, die aus der konstitutionellen Grundstörung das klinische Krankheitssymptom gemacht hat.“ (Viktor Frankl, *Ärztliche Seelsorge. Grundlagen der Logotherapie und Existenzanalyse*, München ³2011, 227.)

³⁸⁷ Höhn, *Zeit und Sinn*, 219.

³⁸⁸ Siehe 1.2.3.3.

2.2.2 Systematisch-theologische und anthropologische Überlegungen zum Phänomen des „Daseins“

Gemeinsam mit dem Salzburger Dogmatiker Hans-Joachim Sander (*1959) brachte Höhn im Echter Verlag sechs theologische Essaybände unter dem Titel „GlaubensWorte“ (2003) heraus, denen die Intention zu Grunde liegt, eine neue sprachliche Handhabung hinsichtlich der Rede von Gott zu etablieren und dabei für den kirchentraditionell nicht verankerten Menschen kaum noch verständliche theologische Substantiva auf ihre performative Plausibilität und Alltagskompatibilität hin zu durchleuchten.³⁸⁹ Diesem Unterfangen liegt nun eben die Einsicht zu Grunde, dass theologische Begriffe wie „Schöpfung“ keine empirische Darstellung, sondern einen in der Praxis wirksamen Umgang mit dem Dasein intendieren. Nahezu im Faust’schen Sinne³⁹⁰ entschließen sich Höhn und Sander also dazu, aus komplexen Substantiva handlungsleitende Prinzipien im Sinne von Tätigkeitsworten zu extrahieren und damit die Chiffre „Gott“ als „Ereignis einer bestimmten Praxis“³⁹¹ neu zu entdecken. Der zweite – von Höhn verfasste – Band jener sechsteiligen Serie trägt den Titel „zustimmen“ und ist letztlich eine Abwicklung des Traktates der Schöpfungstheologie, welchem die theologische Anthropologie immanent ist. Selbstverständlich kann eine Plausibilisierung dieser komplexen Inhalte in einem ersten Schritt nur begrifflich erschlossen werden, wobei es letztlich nach dem Besteigen dieser theoretischen Leiter um die Erschließung einer gelingenden Daseinspraxis beziehungsweise Daseinserfahrung geht³⁹², welche die vorangehende

³⁸⁹ Wir können uns hier an das erste Kapitel dieser Arbeit halten und konstatieren, dass es Höhn und Sander also auch darum geht, die theologisch-institutionelle Vereinnahmung von Begriffen und deren Abschottung von den alltäglichen Lebensrealitäten ein Stück weit umzukehren und dieselben wieder für eine breitere Masse auf Basis rationaler und anthropologischer Argumentation zugänglich zu machen.

³⁹⁰ Faust sitzt in seiner Studierstube und arbeitet daran, das Johannesevangelium aus dem Griechischen zu übersetzen. Schon beim ersten Vers, der mit dem berühmten „Im Anfang war das Wort“ beginnt, hadert er mit dem Begriff „Logos“ und entschließt sich nach mehreren Überlegungen letztlich „Im Anfang war die Tat“ hinzuschreiben. (*Johann Wolfgang von Goethe*, Faust. Der Tragödie Erster Teil, Stuttgart 2000.)

³⁹¹ *Hans-Joachim Höhn*, zustimmen. Der zwiespältige Grund des Daseins, Würzburg 2001, 6.

³⁹² Es muss hier vorwegnehmend und vereinfachend angemerkt werden, dass es in den Psychotherapieverfahren ja auch nicht die jeweilig konkrete begriffliche theoretische Matrix und deren Offenlegung vor dem Patienten/Klienten ist, welche schlussendlich zu einem heilsamen Prozess führt, sondern die tatsächliche Beziehungspraxis zwischen Therapeutin und Patientin/Klientin. Dieser Aspekt gewann in der Psychotherapieforschung in den letzten Jahrzehnten an Gewicht. So findet sich etwa in den deutschen Psychotherapierichtlinien in ihrer letzten Fassung von 2009 in §4 Abs. 3 folgende Aussage: „In der psychotherapeutischen Intervention kommt, unabhängig von der Wahl des Psychotherapieverfahrens, der systematischen Berücksichtigung und der kontinuierlichen Gestaltung der Therapeut-Patient-Beziehung eine zentrale Bedeutung zu.“ (https://www.g-ba.de/downloads/62-492-1066/PT-RL_2015-07-16_iK-2015-10-16.pdf [Stand: 7. Jänner 2016]) Damit will im Hinblick auf Höhn gesagt sein, dass es in der Psychotherapie ebenfalls nicht Substantiva oder Chiffren selbst sind, die eine existenzielle Erfahrung ermöglichen, sondern

Fixierung auf die Leiter getrost aufgeben darf.³⁹³ Nicht ein theoretischer Logiknachweis, sondern ein praktischer Relevanznachweis steht bei Höhn letztlich im Vordergrund, denn „[k]aum anders als über diesen Relevanznachweis lässt sich bei ‚Außenstehenden‘ Interesse für die Sache des Glaubens wecken“³⁹⁴.

2.2.2.1 Die Frage nach dem grundsätzlichen Sinn des Daseins

Für seine Annäherung an das Materialobjekt „Schöpfung“ wählt Höhn das Formalobjekt des „Sinns“; genauer gesagt stellt er die Frage, ob dem Dasein der Welt per se das Prädikat „sinnvoll“ zugesprochen werden kann. Die Fragestellung ist mit einem Risiko verbunden, weil nach näherer Betrachtung als Antwort möglicherweise nur eine belanglose Gleichgültigkeit, ja, Absurdität übrigbleibt, wenn man bedenkt, dass das Dasein der Welt wie des (jeweiligen) Menschen unweigerlich dessen bevorstehende Vernichtung inkludiert. Und als würde dieser Skandal der Endlichkeit des Daseienden nicht schon reichen, ist selbiges redundant von Leid-, Ungerechtigkeits-, Unterdrückungs-, Hilflosigkeits-, Krankheits-, Ohnmachts- und Kränkungserfahrungen durchzogen. Diese Erfahrungen können sich laut und explosionsartig oder aber auch im Stillen und Verdeckten klammheimlich vollziehen. Und von dem enormen bewussten oder unbewussten Kraftaufwand, der nötig ist, um solche Erfahrungen wie auch immer zu kompensieren, will an dieser Stelle noch gar nicht die Rede sein.

Ist es dann – um ehrlich zu sein – nicht mehr als eine paradoxe Rhetorik, das Leben in Anbetracht solcher Daseinsgegebenheiten als ein grundsätzlich(!) und letztlich(!) „Sinnvolles“ bezeichnen zu wollen? Ist es nicht paradox, seine tagtägliche Existenz mit angstverdrängender Hoffnung, wie der Steinklopferhanns in Ludwig Anzenbachers Bauernkomödie „Die Kreuzerlschreiber“, nur auf ein scheinstabilisierendes „Es kann dir nix gschehn!“³⁹⁵ gründen zu müssen, um dann im Fall des Falles mit Kontingenzen konfrontiert zu werden, bei welchen man sich mit einem Ich-Bewusstsein mehr gestraft als beschenkt fühlt? Und ist es nicht auch paradox, etwa in Anbetracht von Krankheit oder

es primär das gemeinsame Tun ist, welches eine Perspektivenerweiterung im Hinblick auf sich selbst und die Welt ermöglicht.

³⁹³ In Anspielung an Wittgensteins Leiter. (*Wittgenstein*, Tractatus, 6.54.)

³⁹⁴ Höhn, zustimmen, 13.

³⁹⁵ Ludwig Anzenbacher, Werke in zwei Bänden. Ausgewählt und eingeleitet von Manfred Kuhne, Berlin-Weimar 1977, 59.

politisch motivierter und korruptionsbedingter Lebenseinschränkung, die Formel des Preußenkönigs Friedrich: „[...] [J]eder soll nach seiner Façon glücklich werden“³⁹⁶ in Anschlag zu bringen? Höhn geht hier noch einen Schritt weiter und fragt: „Wenn es ein Unglück ist, geboren zu werden, könnte dieser Mißstand kompensiert werden, wenn es ein Glück nach diesem Unglück gibt? Ist es unter diesen Umständen der Ungewissheit überhaupt sinnvoll, an einer Beförderung irdischen Glücks zu arbeiten?“³⁹⁷ Den aufklärerischen und technologischen Fortschrittsmythos der Neuzeit („Geht nicht gibt’s nicht!“) könnte man in Anbetracht dessen als einen modernen Narrativ verstehen, welchem es darum geht, Ungewißheit lückenlos zu beseitigen. Und doch hat sich diese romantisch-idealisierte Haltung als eine Euphemisierung jenes Umstandes erwiesen, dass sich – wie der Münchner Sozialpsychologe Ottmar Mareis schreibt – mit dem technologischen Fortschritt lediglich „die Instrumente zu einer effektiveren Naturbeherrschung zwecks Profitmaximierung“³⁹⁸ entwickelten. In Anbetracht der erwähnten daseinsimpliziten Skandale technologisch eine letzte Antwort auf den Sinn von Existenz herzustellen, ist nach wie vor unmöglich. Technologisch vom Sinnlosigkeitsverdacht abzulenken hingegen schon.³⁹⁹ Darum konstatiert Höhn, dass die jüngere Vergangenheit und Gegenwart aufgrund einer Ermangelung an Gewissheit hinsichtlich des grundlegenden Sinns von Sein (und dessen unausweichlicher Vernichtung) von einem „antiken Lebenspessimismus, der sich nun als gelassener Realismus darstellt“⁴⁰⁰, geprägt ist.

Zeitnahe Erkenntnisse empirisch wie theoretisch verfahren der Natur- und Humanwissenschaften haben im Hinblick auf die Frage nach dem prinzipiellen Sinn des Daseins

³⁹⁶ Rand-Verfügung des Königs zum Immediat-Bericht des Geistlichen Departements. Berlin 1740 Mai 22: Katholische Schulen und Proselytenmacherei, in: *Max Lehmann*, Preussen und die katholische Kirche seit 1640. Nach den Acten des Geheimen Staatsarchives. 2. Theil. 1740-1747, Leipzig 1881, 4. (An dieser Stelle will weniger auf Friedrich selbst abgezielt sein, weil er mit seiner Bemerkung ja darum bemüht waren, dass sich die Konfessionen einander endlich mit Toleranz begegnen und sich nicht einander beschränken. Allerdings hat diese berühmte Formel eine Zitiergeschichte und wird gegenwärtig eben damit assoziiert, dass ein jeder für sein eigenes Glück zuständig sei.)

³⁹⁷ Höhn, zustimmen, 35.

³⁹⁸ Ottmar Mareis, Sog: der Sog der Subjektivität im polytoxischen Powertrip des postmodernen Technosubjekts; *Odysee oder Dialektik der Aufklärung 2000; Eine Studie zur Faszinationsgeschichte*, München-Wien 2001, 7.

³⁹⁹ Dass ein technischer Fortschritt nicht automatisch einen humanen (beziehungsweise einen sozialen oder moralischen) Fortschritt impliziert, wussten bereits die Aufklärungsdialektiker. So schreiben Horkheimer und Adorno: „An der rätselhaften Bereitschaft der technologisch erzogenen Massen, in den Bann eines jeglichen Despotismus zu geraten, an ihrer selbstzerstörerischen Affinität zur völkischen Paranoia, an all dem unbegriffenen Widersinn wird die Schwäche des gegenwärtigen theoretischen Verständnisses offenbar.“ (*Horkheimer/Adorno*, *Dialektik der Aufklärung*, 13-14.)

⁴⁰⁰ Höhn, zustimmen, 34.

das Subjekt größtenteils desillusioniert und heteronomisiert. So verweist Höhn darauf, dass die „Naturalisierung menschlicher Subjektivität“⁴⁰¹ das Subjekt in der Physiologie des Nervensystems aufgehen lasse, um es dort, wo Kant noch von der transzendentalen Apperzeption der Synthesis sprach und die Gesamtheit aller Erkenntnis vom Selbstbewusstsein her begründete⁴⁰², zu einem bloß passiven Informationsverarbeitungszentrum zu degradieren. Fragen wie nach einer letztgültigen Sinnverortung menschlichen Daseins kommt sodann der Status von „neuronalen Ereignissen in bestimmten Hirnarealen [...] [sowie] [...] keine Eigenexistenz zu. Dasselbe gilt von dem wonach sie fragen“⁴⁰³. Die „Psychologisierung menschlicher Subjektivität“⁴⁰⁴ mit ihren tiefenpsychologischen Spielarten hingegen demontiert für Höhn die „Möglichkeit vollständiger Durchsichtigkeit menschlicher Handlungsvollzüge“⁴⁰⁵ und lässt dabei das Ich zum Spielball unbewusster Triebe und Ansprüche werden, wobei sodann das Fragen nach einem letztgültigen Zuspruch sinnvoller Existenz eher der Verschleierung als der Auseinandersetzung mit realer Wirklichkeit dient. Die „Soziologisierung menschlicher Subjektivität“⁴⁰⁶ wiederum sieht das Subjekt als Produkt der gesellschaftlichen und darin sprachlichen (Bedeutungs-)Systeme, in die es hineingeboren wird. Die Grenzen der Sprache bedeuten hier die Grenzen der Welt.⁴⁰⁷ Und die „Historisierung menschlicher Subjektivität“⁴⁰⁸ verunmöglicht letztlich originäres Handeln, weil selbiges immer in einen geschichtlichen Kausalzusammenhang gebracht werden kann und man es somit als Reaktion definieren kann. Mit diesen Ernüchterungen seitens der Erfahrungswissenschaften wird es schwierig beziehungsweise gar unmöglich, noch vernünftig nach dem zu fragen, was es letztendlich mit dem Menschen auf sich hat. Wenn wir uns nun aber mit Höhn daran erinnern, dass die Religion eben für das notwendig (nicht-widersprüchliche und für die Ratio nicht-unverträgliche) Andere der Vernunft steht und das für diese Befremdliche zu ihrem Gegenstand hat, ja, und die Frage nach der apriorisch-grundsätzlichen Sinnhaftigkeit von Dasein eben anscheinend ein solches

⁴⁰¹ Ebd., 19.

⁴⁰² Vgl. *Anzenbacher*, Einführung in die Ethik, 48f.

⁴⁰³ Höhn, zustimmen, 19.

⁴⁰⁴ Ebd., 19.

⁴⁰⁵ Ebd., 20.

⁴⁰⁶ Ebd., 20.

⁴⁰⁷ Vgl. *Wittgenstein*, Tractatus, 5.6.

⁴⁰⁸ Höhn, zustimmen, 22.

befremdendes Moment darstellt, dann muss an dieser Stelle notwendigerweise der Versuch stehen, „diesseits‘ und ‚jenseits‘ der Vernunft sinnvolle und zumutbare Einstellungen zum Befremdlichen zu entdecken [...]“⁴⁰⁹

2.2.2.2 Schöpfungstheologische Anthropologie und Daseinshermeneutik

2.2.2.2.1 Die Frage nach dem Ursprung des (Da)Seins

Schöpfungstheologisches Nachdenken heißt, danach zu fragen, ob es eine grundsätzlich unhintergehbare sinnstiftende Zustimmung zum Dasein von Mensch und Welt gibt. Weiter heißt es danach fragen, ob – sollte es eine solche Zustimmung geben – diese die Absurdität menschlichen Daseins auflösen kann und wo zu guter Letzt ihr Ursprung liegt. Sollte ein solcher Ursprung festgestellt werden können, wäre er mit der Chiffre „Gott“ zu bezeichnen. Nun muss aber gleich an dieser Stelle nüchtern konstatiert werden, dass wir gerade Gott selbst nicht fragen können, was es mit dem Dasein und den diesem immanenten Paradoxa näherhin auf sich hat. Einerseits wäre es schlicht unmöglich, Gott danach zu fragen, ob es Gott gibt; andererseits „verkürzt [die Theologie] ihren Inhalt, wenn sie bei ihren Antwortversuchen nur vom Gottesverhältnis des glaubenden Menschen handelt“⁴¹⁰. Würden wir so vorgehen, wäre der Diskurs mit jenen, welche den Gottesbegriff ablehnen, beendet, bevor er begonnen hätte, und diese Arbeit würde an dieser Stelle ihre Berechtigung verlieren.⁴¹¹ Es müssen hier also Fragemodalitäten entwickelt werden, welche nicht jenes voraussetzen, welches sie zu ergründen versuchen; außerdem müssen Forschungsobjekte in Anschlag gebracht werden, welche erstens von anderen Wissenschaften anerkannt werden können und zweitens auf kein gottgläubiges Forschungssubjekt insistieren.

Wenn wir also nach der grundsätzlichen Sinnhaftigkeit von Mensch und Welt fragen, so stellt Höhn fest, dass die Sinnhaftigkeit eines Unterfangens letztlich immer erst nach

⁴⁰⁹ Höhn, Zeit und Sinn, 44.

⁴¹⁰ Höhn, zustimmen, 37.

⁴¹¹ Höhn verweist hier auf die Gefahr des binnentheologischen Diskurses und wir haben mit Thomas Luckmann gesehen, welche Gefahren dieser impliziert (siehe Punkt 1.2.3.2). Wenn aber nun seitens der Theologie der Anspruch auf Verständlichkeit erhoben wird (siehe Punkt 2.1.2.1), „verlangt [dies] die Verknüpfung mit ‚Paralleldiskursen‘ in anderen Wissenschaften.“ (Ebd., 37.) Anders formuliert: „Jedes Reden von Gott hat in dieser Zeit verspielt, das sich nur noch an jene richtet, die noch etwas mit dem Wort ‚Gott‘ anfangen können oder wollen. Theologie, die ernst genommen werden will, braucht das Gespräch mit jenen Zeitgenossen, die dieses Wort aus ihrem Vokabular gestrichen haben.“ (Hans-Joachim Höhn, Der fremde Gott. Glaube in postsäkularer Kultur, Würzburg 2008, 19-20.)

dessen Beendigung festgestellt werden kann. Allerdings ergibt sich auch hier wiederum das Problem, nicht bis zum Ende der Welt und der Menschheit warten zu können und zu wollen, um hier zu einer befriedigenden Antwort zu gelangen. In Ermangelung an fragefähigen Subjekten und befragungswürdigen Objekten könne überdies nach einem Vergehen von Mensch und Welt die Frage nach dem Sinn von Existenz nicht mehr gestellt werden.⁴¹² Wenn also die Frage nach dem grundsätzlichen Sinn des Daseins von ihrem Ende her unmöglich ist und Gott selbst nicht befragt werden kann (und im Hinblick auf die bleibende Dialogfähigkeit mit anderen Wissenschaften auch nicht befragt werden will), so bleibt letztlich nur folgender Erkenntnisgang möglich: Befragt werden muss jenes, was schon Dasein besitzt und welches nicht nur spekulativ greifbar ist. In diesem Falle sind dies für Höhn die „Welt“ und der „Mensch“ inklusive jenes Momentes, welches beiden Objekten immanent ist: sie haben irgendwann einmal „angefangen“⁴¹³. Die Forschungsmethode scheint somit definiert: „Erkenntnis beginnt mit dem Problematisieren des scheinbar Selbstverständlichen.“⁴¹⁴

Höhn problematisiert nun also das allgegenwärtige Phänomen, dass allem Seienden sowie dem Sein an sich ein Anfang innewohnt. Die Fragestellung richtet sich nun aber nicht auf für die Entstehung eines konkret Seienden notwendige Kausalzusammenhänge in Raum und Zeit⁴¹⁵, sondern auf die „Möglichkeits- und Sinnbedingungen“⁴¹⁶ hinsichtlich des Anfangens eines Anfangs. Höhn geht es also keineswegs um eine „bessere“ Evolutionstheorie, er intendiert nicht die Entlarvung bisher verdeckter Kausalzusammenhänge, um damit gängige naturwissenschaftliche Theorien zu provozieren, wie es von Seiten mancher TheologInnen und Gläubigen leider immer wieder praktiziert wird.⁴¹⁷ Viel eher geht es ihm um das fundamentalontologische Erkenntnisinteresse hinsichtlich dessen „wie es möglich ist, dass das, was ist, überhaupt sein kann und

⁴¹² Vgl. Ebd., 38.

⁴¹³ Vgl. Ebd., 39.

⁴¹⁴ Höhn, Der fremde Gott, 21.

⁴¹⁵ Dies ist Aufgabe der empirischen Wissenschaften.

⁴¹⁶ Höhn, zustimmen, 39.

⁴¹⁷ Zum Unterschied naturwissenschaftlichen und theologischen Fragens nach einem Anfang muss gesagt sein: „Wer im naturwissenschaftlichen Verständnis wissen will, was ‚anfangen‘ heißt, erkundigt sich nach einem *initium*, d.h. nach dem räumlich-zeitlichen ‚Wovonher‘ dessen, was schon ist. [...] Dagegen richtet sich die religiöse Frage auf ein *principium*, d.h. auf ein Erstes, dass man nicht hinter sich lassen kann, wenn man vorankommen will. [Hervorh. i. O.]“ (Höhn, Zeit und Sinn, 191-192.)

nicht vielmehr nicht.⁴¹⁸ Pointierter: „Wie kommt es, dass es das überhaupt gibt, dass es zu etwas kommt? Wie kommt es (dazu), dass es das ‚es gibt‘ gibt, bzw. dass es das Geben gibt?“⁴¹⁹ Als zweites Erkenntnisinteresse möchte Höhn wissen, ob das, was ist, „sich einem guten Anfang verdankt“⁴²⁰, welcher notwendig ist, will man das Projekt des „Seins“ nicht als misslungenes Repertoire an Inakzeptablem und lediglich hoffnungslos zu Erleidendem verstehen müssen. An dieser Stelle sei noch einmal gesagt, dass es Höhn nicht um eine temporale, sondern um eine qualitative Erschließung des Phänomens „Anfangen von Dasein“ geht, um dabei zu verstehen, ob diesem Phänomen ein „grundsätzlicher Sinn“ immanent ist. Die einzige adäquate Möglichkeit dieses Phänomen zu ergründen, liegt nun gerade nicht in metaphysischen Spekulationen bezüglich Ereignissen *außerhalb* der Welt, sondern in der Auseinandersetzung mit „sinnvollen Anfängen *in* der Welt“⁴²¹. Nur so ist gewährleistet, säkularen Wirklichkeitscodierungen diskursfähig gegenüberzutreten zu können. Mittels den so zu erreichenden Resultaten intendiert dann Höhn einen Rückschluss auf den „grundsätzlichen Anfang von Dasein (eben von Mensch, Welt und Kosmos)“ zu leisten.

2.2.2.2.2 Der mythologische Narrativ als Verstehensansatz

Die Frage nach dem Anfang des Anfangens ist „weder historisch-kritisch noch empirisch-analytisch beantwortbar“⁴²². In der Manier des frühen Wittgensteins könnten wir nun im logisch-positivistischen Sinne sagen, dass man bezüglich dessen, worüber man nicht reden kann, schweigen soll.⁴²³ Sätze der Ethik und der Religion waren für den frühen Wittgenstein insofern problematische Sätze, weil sie über keinen verifizierba-

⁴¹⁸ Ebd., 39. Die Frage an sich ist keine neue und in ihrer prominentesten Form von Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716) in seinem Werk „Die Vernunftprinzipien der Natur und der Gnade“ (1714) formuliert worden. Philosophen wie zum Beispiel Friedrich W. J. Schelling, Arthur Schopenhauer, Max Scheler, Martin Heidegger, Karl Jaspers und Paul Tillich haben sie in ihren Werken immer wieder rezipiert und reformuliert. Im Christentum wird diese Grund-satzfrage mit der Phrase „creatio ex nihilo“ bzw. „creatio entis qua entis“ behandelt. „Gemeint ist nicht nur eine Initialzündung an einem zeitl. Anfang, sondern der Anfang im prinzipiellen, präsentischen Sinn [...]: das [...] ständige [...] Gründungsgeschehen u. Begründungsverhältnis zw. dem, was ist bzw. wird, u. seinem tragenden Grund, also das Wunder des Seins u. Werdens, die Bedingung der Möglichkeit v. Welt [...] überhaupt.“ (Hans Kessler, *Schöpfung*, in: LThK³, Band IX (Sonderausgabe 2006), 234.)

⁴¹⁹ Höhn, *Zeit und Sinn*, 192.

⁴²⁰ Höhn, *zustimmen*, 40.

⁴²¹ Ebd., 42.

⁴²² Ebd., 43.

⁴²³ Wittgenstein, *Tractatus*, Satz 7.

ren Verweisungszusammenhang („Wahrheitsfunktion“⁴²⁴) verfügten und somit in ihrer Aussagerelevanz praktisch sinnlos waren. Nur weil diese Sätze aber mittels der instrumentellen Logik nicht erfasst werden können, bedeutet dies für Wittgenstein nicht, dass Religion und Ethik an sich unnütz seien, weil mit der Erkenntnis, wie es sich mit den Tatsachen dieser Welt verhält, die wirklichen Probleme noch nicht gelöst sind. Denn mit der Faktifizierung innerweltlicher Verhältnisse bleibt eben die den Menschen von Grund auf bewegende Frage, ob dies denn alles überhaupt einen Sinn habe, offen. Somit konstatiert Wittgenstein, dass der Sinn der Welt nicht *in* ihr liegen kann und schreibt in einem Tagebucheintrag vom 11. Juni 1916: „Gott und Zweck des Lebens? Ich weiß, daß diese Welt ist. [...] Daß etwas problematisch an ihr ist, was wir ihren Sinn nennen.“⁴²⁵ Am 8. Juli 1916 schreibt er weiter: „An einen Gott glauben heißt sehen, daß es mit den Tatsachen der Welt noch nicht abgetan ist. An Gott glauben heißt sehen, daß das Leben einen Sinn hat.“⁴²⁶ Wir können an dieser Stelle Wittgenstein nur sehr unzureichend wiedergeben und doch sollte damit gezeigt werden, dass er (als logischer Positivist) eben jenes Problem formuliert, welches wir mit Höhn hier stark gemacht haben: Dass die Vernunft – und jenes, das sie denken kann – einer Begrenzung unterliegt und jenseits dieser der Bereich des Mythischen beginnt, welcher für die Sinnfrage des Daseins letztlich entscheidend ist.⁴²⁷ Die für uns an dieser Stelle virulente Problemstellung „nicht wie die Welt ist [...], sondern daß sie ist“⁴²⁸ lässt sich also mittels instrumenteller Logik nicht beantworten, und wenn wir mit Höhn auf die Funktion des Mythos zu sprechen kommen, soll damit aufgezeigt sein, dass diese narrative Form der Selbst-, Daseins- und Weltvergewisserung keine bloße Spielerei, sondern ein scheinbar unumgängliches Korrelat zur Vernunft darstellt.

„Nach gängiger Auffassung ist der Mythos ‚Ursprungsdenken‘“⁴²⁹ und lässt sich somit als die Frage nach jenen Umständen beschreiben vor denen Wittgensteins logischer

⁴²⁴ Ebd., Satz 3.3441.

⁴²⁵ Ludwig Wittgenstein, Tagebücher 1914-1916, in: Ludwig Wittgenstein, Schriften 1, Frankfurt a. M. 1969, 124.

⁴²⁶ Ebd., 166.

⁴²⁷ Die folgende Aussage Wittgensteins zeigt diese Ambivalenz zwischen stringenter Logik und der Sinnfrage von Sein vorzüglich: „Ich bin zwar kein religiöser Menschen, aber ich kann nicht anders: ich sehe jedes Problem von einem religiösen Standpunkt.“ (Maurice O'Connor Drury, Bemerkungen zu einigen Gesprächen mit Wittgenstein, in: Rush Rhees [Hg.], Ludwig Wittgenstein: Portraits und Gespräche, Frankfurt a. M. 1987, 121.)

⁴²⁸ Wittgenstein, Tractatus, Satz 6.44.

⁴²⁹ Höhn, zustimmen, 43.

Positivismus beziehungsweise die säkular instrumentell gewordene Vernunft stoppen muss. Man muss es immer wieder vehement betonen, dass der Mythos keine chronologisch-historische Darstellung sein will, als vielmehr den Versuch unternimmt, die dem Sein zugrundeliegenden Möglichkeits- und Sinnbedingungen zu artikulieren. „Er fragt weniger, ‚warum‘ etwas ist, als vielmehr, ‚weswegen‘ etwas ist. Es geht ihm um die Vergegenwärtigung des ‚absoluten Anfangs‘, in dem die Bedingungen des (In-der-)Welt-Seins erst entstehen.“⁴³⁰ Ursprungsmythen schildern [...] jene [...] Bedingungen, unter denen etwas in der Welt anfangen kann.“⁴³¹ Da dieser grundsätzliche Anfang allen Anfangens ein absoluter ist, meint dies aber auch, dass alles aus ihm Hervorgehende von demselben imprägniert ist⁴³², was im Hinblick auf den Mythos bedeutet, dass hier von dem erzählt wird, „was niemals war und immer ist“⁴³³.

Die biblischen Schöpfungsmythen⁴³⁴ können als hochspezifische Erschließungsversuche hinsichtlich besagten Anfangs verstanden werden, wobei sie zugleich auf performativer Ebene zu einer entsprechenden „Einstellung gegenüber den Paradoxien des Lebens verhelfen“⁴³⁵ wollen. Allerdings muss bei der Lektüre dieser Schöpfungsberichte einem zeitgenössischen Rezipienten gewahr sein, dass diese Schriften durch die Brille eines Weltbildes formuliert wurden, welches gegenwärtig schlicht und einfach keine Gültigkeit mehr besitzt. Darum bedarf es, will man die Anschlussfähigkeit der Religion als das andere der Vernunft im Sinne einer Nicht-Unverträglichkeit mit letzterer demonstrieren, einer Übersetzungsarbeit.⁴³⁶

⁴³⁰ Ich denke, dies ist auch jenes, was Wittgenstein ausdrücken möchte, wenn er feststellt, dass er als nicht religiöser Mensch nicht anders kann, als jedes Problem von einem religiösen Standpunkt aus zu betrachten. Damit könnte gemeint sein, dass eben all jene in der Welt vorfindlichen Tatsachen und Sachverhalte mitsamt den Grenzziehungen hin zum Religiösen und Mythischen – also die Problematisierung dessen, was ist und dann eben auch, warum überhaupt etwas ist – letztlich immer auch von einem „absoluten Standpunkt“ aus betrachtet werden müssen. Wir haben in Punkt 1.3.2.2 darauf hingewiesen, dass diese Sehnsucht nach einem absoluten Ausgangspunkt von Erkenntnis ideengeschichtlich ja kein Novum darstellt. Bereits für Platon ist die Thematisierung eines „absoluten Einheitsgrundes von Erkenntnis“ vordergründig.

⁴³¹ Höhn, zustimmen, 43.

⁴³² In der Codierung der christlichen Sprache wird dieser „absolute Anfang“ derart beschrieben: „Als der absolut (nicht-relativ) Transzendente ist er kein gegenständlich-getrenntes Gegenüber, sondern allem Geschaffenen zuin-nerst immanent (ohne mit ihm identisch zu sein) [...]“ (Kessler, Schöpfung, LThK, 232.)

⁴³³ Hans Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist* II/1, Göttingen 1954, 65. Zit. n.: Höhn, zustimmen, 45.

⁴³⁴ Gen 1,1-2-4a; Gen 2,4b-25.

⁴³⁵ Höhn, zustimmen, 47.

⁴³⁶ Dies ist eben jenes Vorgehen, welches von Seiten des Fundamentalismus radikal abgelehnt wird. „Dabei werden bestimmte Glaubensinhalte gegenüber kritisch-rationaler Prüfung immunisiert, anstatt darauf zu setzen, dass man das, was man glaubt, auch widerspruchsfrei denken kann. Zudem wird beansprucht, Vernunftkenntnis (z.B. in Fragen der Kosmogonie und Evolution) durch Glaubenskenntnis ersetzen zu können. Zur Sicherung ihres Be-

Wenn wir folglich den kulturgeschichtlich bedingten Wechsel von Erkenntnisparadigmen und den damit einhergehenden Entwicklungen des jeweiligen Weltbildes nicht verleugnen wollen, bleibt nur übrig, die Texte mittels einer Hermeneutik zu erschließen, welche auf Phänomene zugreift, die den Menschen nicht nur in fern vergangenen Zeiten, sondern transgenerational und transepochal beschäftig(t)en. Als diese Phänomene begreifen wir in Rückblick auf die bisherige Arbeit in grober Einteilung die „Existenz“, deren „Aporien“, „Kontingenzen“ sowie den „Anfang des Anfangs“.

Der erste, sogenannte priesterschriftliche Schöpfungsbericht, entstand vermutlich in der Spätphase des babylonischen Exils (597 – 539 v. Chr.) beziehungsweise kurz nach dessen Beendigung.⁴³⁷ Der damaligen Eroberung des Königreichs Juda und des gesellschaftlichen wie religiösen Zentrums Jerusalems durch Babylon folgte (gemäß einer damals häufig angewandten Eroberungsstrategie) die Deportierung gesellschaftspolitisch höher angesiedelter Stände. Ohne hier näher auf historische Rekonstruktionen eingehen zu können, sei nüchtern zu konstatieren, dass sich seit dieser Zeit (also seit gut 2500 Jahren) Weltbild, Erkenntnisparadigma, gesellschaftspolitische Umstände etc. zirkular transformiert haben. Wenn der Mythos aber nun jenes beschreibt, was „nie-

standes von Glaubenssätzen greifen Fundamentalisten zum Mittel des Denkverbotes.“ (*Höhn*, Zeit und Sinn, 214.) Und noch eine Spur eindrücklicher: „Kreationisten können nur um den Preis einer fundamentalistischen Bibelexegese und der Ignoranz gegenüber den Ergebnissen historisch-kritischer Bibelforschung ihre Position aufrechterhalten. Sie tun dies meist mit dem Gestus, gerade dadurch die ‚Allmacht‘ Gottes anzuerkennen und somit an Gläubigkeit und Gottergebenheit jene Christen zu übertreffen, die bezweifeln, ob Gottes Allmacht darin besteht, vor 6000 Jahren eine Welt in sechs Tagen zu erschaffen, sie aber dennoch so aussehen zu lassen, dass Naturwissenschaftler ein weitaus höheres Alter errechnet haben. Ärgerlich an diesem blühenden Unsinn ist, dass er sich mit der Maske der Frömmigkeit tarnt.“ (Ebd., 185.) Dazu ergänzend die Sichtweise Joseph Ratzingers: „Der Schöpfungsglaube fragt nach dem Dass des Seins als solchen; sein Problem ist, warum überhaupt etwas ist und nicht nichts. Der Entwicklungsgedanke hingegen fragt, warum gerade diese Dinge sind und nicht andere, woher sie ihre Bestimmtheit erlangt haben und wie sie mit den anderen Bildungen zusammenhängen. [...] Insofern bezeichnen Schöpfungsglaube und Evolutionsgedanke nicht nur zwei verschiedene Frageumfänge, sondern zwei verschiedene Denkformen. [...] Evolutionstheorie und Schöpfungsglaube gehören [...] durchaus zwei verschiedenen geistigen Welten zu und berühren sich unmittelbar gar nicht.“ (*Joseph Ratzinger*, Schöpfungsglaube und Evolutionstheorie, in: *Hans Jürgen Schultz* [Hg.], Wer ist das eigentlich – Gott?, München 1969, 234 (zit. n.: *Peter Vogt*, Kontingenz und Zufall. Eine Ideen- und Begriffsgeschichte. Mit einem Vorwort von Hans Joas, Berlin 2011, 258).)

Die Verführung, den Mythos zu einem Logos zu erklären und ihn einem naturalistischen Fehlschluss zu unterziehen, scheint bis in die Gegenwart (siehe etwa den Kreationismus) eine äußerst große zu sein. Dies bestätigen zum Beispiel auch neuere Versuche, wie zum Beispiel jene, die Gott als einen Bestandteil des menschlichen Genoms definieren (*Dean Hamer*, Das Gottes-Gen. Warum uns der Glaube im Blut liegt, München 2006.; *Michael Blume*, Neurotheologie. Hirnforscher erkunden den Glauben, Marburg 2009.) An dieser Stelle muss aber mit Höhn dezidiert festgehalten werden: „Der Mythos kennt keine Differenz zwischen dem, was er darstellt und wie er es darstellt. Zur Unterscheidung zwischen Interpretandum, Interpretation und Interpretament ist er nicht in der Lage. Aber es ist genau diese Unterscheidung, die nicht mehr eingegeben oder rückgängig gemacht werden kann, sobald sie einmal bewusst wurde. Darum ist auch die Rückkehr vom Logos zum Mythos in Fragen der Glaubensverantwortung nicht möglich.“ (*Höhn*, Fundamentaltheologie, 248-249.)

⁴³⁷ Vgl. *Erich Zenger*, Einleitung in das Alte Testament, Stuttgart 2015, 183ff.

mals war und immer ist“⁴³⁸, dürfen wir ihn nicht als sprachlich-rekonstruktive Detailfotographie seiner Zeit verstehen, sondern als umstandsbedingt kontingente⁴³⁹ Handhabung jener Existenzialien⁴⁴⁰, welche das Dasein des Menschen a priori diffundieren. Die sinnngemäße Erschließung biblischer Texte (in Höhns Fall im Speziellen der Schöpfungsberichte) kann somit letztlich allein die „existenzielle Wahrheit“⁴⁴¹ zum Ziel haben. Zusammenfassend können wir mit Höhn daher sagen: „Den biblischen Schöpfungs-Mythos ‚existenzial‘ interpretieren heißt: ihn als Reflexion auf paradoxe Grundbestimmungen des menschlichen Daseinsvollzuges zu verstehen, der es um Deutung und zugleich um Bewältigung dieser Daseinsparadoxien geht.“⁴⁴² Wenn wir zuvor von einer Übersetzungsarbeit sprachen, die sich im Hinblick auf eine Moderne, in welcher die „Denkvoraussetzungen des Wortes ‚Gott‘ in die Krise geraten sind“⁴⁴³, als notwendig erweist, so bedeutet dies den Auftrag, „[d]ie Wahrheit des Mythos für den nicht-mythologisch denkenden Menschen aufdecken [...] [und] den Mythos auf Paradoxie-Erfahrungen des nicht mythisch denkenden Menschen beziehen [...] und die Frage auf[werfen], was dies für sein Selbstverständnis bedeutet.“⁴⁴⁴

⁴³⁸ Höhn, zustimmen, 45.

⁴³⁹ Siehe diesbezüglich Punkt 1.3.3.2.2, wo wir mit Hans Joas betont haben, dass auch Gewissheiten letztlich etwas Kontingentes darstellen, wobei der Unterschied zur Gegenwart dort zu verorten sei, dass diese Kontingenz nun zu Bewusstsein gekommen scheint.

⁴⁴⁰ In Anlehnung an Martin Heideggers Begriff „Existenzialien“, den er als kontrastierenden Begriff zu jenen Kategorien sieht, welche grundsätzlich Seiendem (also auch Dingen) zugeschrieben werden (z.B. Qualität, Quantität, Substanz, ...). Menschliches Dasein ist für Heidegger nun ein besonderes, eben mit diesen Kategorien nicht erschöpfend beschreibbares Dasein, weshalb er nun, um den Menschen adäquater beschreiben zu können, spezifische „Existenzialien“ benennt. Dabei handelt es sich zum Beispiel um Begriffe wie: In-der-Welt-sein, Befindlichkeit, Angst, Sorge, Verstehen, Rede. (Vgl. *Martin Heidegger, Sein und Zeit*, Tübingen ¹⁹2006.) Hans-Joachim Höhn wird diese „Existenzialien“ im Hinblick auf die von ihm stark gemachte „relationale Ontologie“ reformulieren und von „Individualität“, „Naturalität“, „Sozialität“ und „Temporalität“ sprechen.

⁴⁴¹ Höhn, zustimmen, 49.

⁴⁴² Ebd., 49.

⁴⁴³ Höhn, *Der fremde Gott*, 34.

⁴⁴⁴ Höhn, zustimmen, 49.

2.2.2.3 Die Schöpfung: Differenz – Beziehung – Identität

In dem Moment, wo etwas zu seinem Anfang kommt, geht damit einher, dass etwas beginnt und diesem Beginnenden somit eine irreversibel bestimmte Seinswirklichkeit zukommt. Die Schöpfungsberichte behandeln in rhetorisch imponierender Sprache dieses zentrale Thema der Seinskonstitution und bedienen sich dabei einer nachhaltig Eindruck hinterlassenden Bildrede, die nicht davor zurückscheut, gleich mittels jenes Objektes zu operieren, über dessen Größe und Umfang zur damaligen Zeit nichts zu gehen scheint: Die Erde (beziehungsweise die Welt).

Wenn in den beiden Schöpfungsberichten davon die Rede ist, dass die Erde zunächst „wüst und wirr“⁴⁴⁵ (hebr. ‚Tohuwabohu‘) war, ja, dass auf ihr – um es in einer älteren Sprache noch agrarischer⁴⁴⁶ auszudrücken – keine Feldsträucher- und Pflanzen wuchsen⁴⁴⁷, sondern eine Urflut vorherrschte, so müssen wir im Hinblick auf die Anforderung einer vernunftgemäßen Widerspruchslosigkeit darauf verweisen, dass hier wohl nicht erklärt werden will, dass der Anfang der Welt auf der Welt geschehen sei. Es will hier auch keineswegs ein Dualismus von „guter/göttlicher“ und „schlechter/gottloser“ Erde aufgerissen werden, als vielmehr die Skizzierung eines analogielosen Ursprungsgeschehen im Vordergrund steht. Zunächst ist hier ausschließlich von einer konturen- und gestaltlosen, unbestimmten, ungeordneten und ausdruckslos anmutenden Unförmigkeit die Rede. Dies in einem Begriff zusammenfassend spricht Höhn vom „Chaos“⁴⁴⁸, dessen Antonym „Kosmos“⁴⁴⁹ ist. Im Chaos gibt es keine Ordnung, keine Definition und somit auch keine Unterscheidbarkeit beziehungsweise konkrete Identität. Wir könnten an dieser Stelle auch von einem „Nichts“ sprechen. Freilich ist aber nun bei kritischer Nachfrage das Chaos als „Etwas“ zu bezeichnen und man könnte ihm als solches natürlich auch einen Seinsstatus zugestehen, denn es ist ja etwas: nämlich Chaos. Damit kommen wir aber sehr schnell im naturalistischen Denken an, womit das bib-

⁴⁴⁵ Gen 1,2.

⁴⁴⁶ Der sogenannte zweite (jahwistische) Schöpfungsbericht wird nach gegenwärtiger Forschungslage auf das 10. Jahrhundert v. Chr. datiert, während die Entstehung des ersten (priesterschriftlichen) Schöpfungsberichtes – wie erwähnt – im 6. Jahrhundert v. Chr. angesiedelt wird. (Vgl. Zenger, Einführung Altes Testament, 93.)

⁴⁴⁷ Gen 2,5.

⁴⁴⁸ Höhn, zustimmen, 52.

⁴⁴⁹ ‚Kosmos‘ bedeutet „[...] ‚Ordnung‘, und zwar stets als feste Redewendung *kata kosmon* (‚in guter Ordnung‘) [...]. Der Begriff bezeichnet die Ordnung und die Schönheit, die von der Ordnung kommt, jene, aus der noch heute eine Tätigkeit ihren Namen bezieht: die Kosmetik.“ (Rémi Brague, Die Weisheit der Welt. Kosmos und Welterfahrung im westlichen Denken, München 2006, 31.)

lisch Intendierte in seiner brisanten Fragestellung unscharf wird. An dieser Stelle ist uns mit dem Philosophen Georg Friedrich Wilhelm Hegel (1770-1831) weitergeholfen, welcher zunächst nicht vom Nichts aus denkt, sondern vom Sein in dessen reinsten Form. Nun bemerkt Hegel aber, dass das absolut reine Sein, dem an sich keine Bestimmung und somit keine qualitative Beschaffenheit beziehungsweise Eigenschaft zukommt, mit dem Nichts gleichzusetzen ist.⁴⁵⁰ Reines Sein und Nichts fallen für Hegel zusammen, weil es aufgrund seiner nach innen und nach außen gerichteten Nicht-Unterschiedenheit in keinsten Weise evident sein kann. Noch ein Stück weiter hilft uns Heidegger, wenn er mittels der ‚ontologischen Differenz‘ darauf verweist, dass es das Sein letztlich nur in Form eines konkret Seienden geben kann. Zum reinen Sein aber sagt er: „Das Sein des Seienden ‚ist‘ nicht selbst ein Seiendes.“⁴⁵¹ „Unbestimmtes Sein“ (welches Höhn als Chaos umschreibt) steht also als Synonym für „Nichts“. Das Chaos mag etwas demonstrieren, ja, ihm mag gedanklich ein Status zukommen, aber zeichnet es sich eben dadurch aus, dass es sich durch ein qualitätsloses *Nichts* auszeichnet, weshalb an dieser Stelle der Begriff „Nichts“⁴⁵² in einem Analogieverhältnis zu „Chaos“ gedacht werden kann. „Bestimmungslosigkeit, Leblosigkeit, Seinswidrigkeit – dies macht die ontologischen Merkmale des Chaos aus.“⁴⁵³ Die Aufhebung dieses Nichts/Chaos in eine sich immer schon nur durch Konkretisierung⁴⁵⁴ zeigen könnende

⁴⁵⁰ So schreibt Hegel in seiner *Wissenschaft der Logik*: „Sein, reines Sein, ohne alle weitere Bestimmung. In seiner unbestimmten Unmittelbarkeit ist es nur sich selbst gleich und auch nicht ungleich gegen Anderes, hat keine Verschiedenheit innerhalb seiner noch nach außen. Durch irgendeine Bestimmung oder Inhalt, der in ihm unterschieden oder wodurch es als unterschieden von einem Anderen gesetzt würde, würde es nicht in seiner Reinheit festgehalten. Es ist die reine Unbestimmtheit und Leere. Es ist nichts in ihm anzuschauen, wenn von Anschauen hier gesprochen werden kann; oder es ist nur dies reine, leere Anschauen selbst. Es ist ebensowenig etwas in ihm zu denken, oder es ist ebenso nur dies leere Denken. Das Sein, das unbestimmte Unmittelbare ist in der Tat Nichts und nicht mehr noch weniger als Nichts.“ (Georg F. W. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, Berlin 2013, 57.)

⁴⁵¹ Heidegger, *Sein und Zeit*, 6.

⁴⁵² Mit „Nichts“ ist an dieser Stelle keineswegs der physikalische Begriff des Vakuums gemeint, welcher ja naturwissenschaftlich definiert werden kann.

⁴⁵³ Höhn, *zustimmen*, 52.

⁴⁵⁴ Mit der Vorstellung, dass reines Sein selbst Nichts ist und nur mittels Aufhebung in ein Konkretes zur Wirklichkeit kommt, können wir letztlich auch Aristoteles (384-322 v. Chr.) ins Feld führen, der etwa seinen Substanzbegriff einer Zweiteilung unterzog, weil er zu dem Schluss kam, dass Sein sich letztlich nur als bestimmtes Sein entäußern kann. Die erste Substanz (tode ti = dieses da) steht bei ihm für das je konkret Individuelle, während die zweite Substanz für ihn die Gattung (zum Beispiel ‚Baum‘) bezeichnet. Aristoteles erkennt, dass eben ein Baum immer schon *dieser* Baum und kein anderer ist. Während bei Platon noch die Gattungen, kraft denen es Einzelnes geben kann, im Vordergrund stehen, konzentriert sich Aristoteles auf das Einzelne, ohne welches es keine Gattungen geben kann. Ohne hier auf den durch Platon und Aristoteles zu prominent gewordenen Universalienstreit eingehen zu können, ist für uns an dieser Stelle entscheidend, dass Aristoteles Sein nicht ohne konkret Seiendes denken kann. Dies finden wir dann folglich – wie angeführt – in verschiedenen Spielarten bis in die Neuzeit hinein (Hegel, Heidegger) reformuliert. (Vgl. *Aristoteles, Die Kategorien*. Griechisch/Deutsch, Stuttgart 1998.)

Wirklichkeit wäre sodann der Anfang des Seins. Allerdings muss uns eines gewahr sein: Wenn etwas diese Aufhebung vom Chaos ins konkret Seiende und damit Wirkliche nicht leisten kann, so ist dies das Chaos beziehungsweise das Nichts selbst, weil ihm das Moment des konkret Wirklichen, also des Seins, eben nicht immanent ist. Eine Emergenz des konkreten Seins aus einem bestimmungslosen Nichts, welches sich selbst nicht einmal als solches durchsichtig ist, ist unmöglich.⁴⁵⁵

Wir müssen uns an dieser Stelle vor der Versuchung hüten, diesen komplexen Sachverhalt in naturwissenschaftlich-empirischen Kategorien zu denken. Denn unübersetzt und unreflektiert würde für die Vernunft die Rede von einer wüsten, wirren, pflanzenlosen Urflut zu Recht einen doch recht zerrütteten Eindruck machen. Letztlich aber geht es hier um den Versuch, darzustellen, dass „Seinskonstitution [...] [die] Überwindung des Chaos – im elementarsten Sinn: Herauskommen aus der Ununterschiedenheit [...] ist“⁴⁵⁶.

Was hat es mit dieser Aufhebung, also dem Anfang als Über-Setzung des Nichts, des Chaos, des Unbestimmten, des Nicht-Unterschiedenen ins konkrete Sein nun auf sich?⁴⁵⁷ Wie denken die Schöpfungsberichte dieses Ereignis?

Zunächst geht es beim „Anfangen“ von Sein – und wir hoffen dies ist ersichtlich geworden – „darum, das Ungeschiedene hinter sich zu lassen“⁴⁵⁸. Der Konstituierung eines Anfanges (Sein) liegt zunächst die Setzung einer Differenz zum Nicht-Angefangenen (Chaos) zugrunde. Der erste biblische Schöpfungsbericht führt diese Notwendigkeit der *Differenzierung* als Grundmoment einer Inauguration von Sein (und des unumgänglichen Entfaltungsmodus in Form eines konkret Seienden⁴⁵⁹) anschaulich vor Augen.

⁴⁵⁵ Vgl. Höhn, zustimmen, 56.

⁴⁵⁶ Ebd., 52.

⁴⁵⁷ Der katholische Dogmatiker Karl Rahner (1904-1984) denkt diese Fragestellung mittels der von ihm forcierten ‚anthropologischen Wende‘ der Theologie noch einmal radikal vom Subjekt aus: „Aber dieses Fragen nach allem zumal [...] ist nicht ein leeres Sichherumtreiben [...]. Wenn der Mensch nach allem zu fragen wagt, geht er von ‚nichts‘ aus. Und doch kann dieses ‚Nichts‘ nicht eine Leere sein, die der Mensch nach Laune und Willkür füllen [...] könnte [...]. Denn es ist ihm aufgegeben, nach dem Sein im Ganzen zu fragen.“ (Karl Rahner, Sämtliche Werke. Band 2, Freiburg i. Br. 1996, 56.)

⁴⁵⁸ Höhn, zustimmen, 52.

⁴⁵⁹ Siehe Heideggers ‚Ontologische Differenz‘.

Nun beginnt die Schöpfung in Form eines ersten Differenzierungsaktes mit einer Scheidung von Licht und Dunkel.⁴⁶⁰ Von dieser Grunddifferenzierung ausgehend erfolgt die weitere Abfolge der Schöpfung in Form fortlaufender Ausdifferenzierungsprozesse. Nach der Setzung von Tag und Nacht kommt es nun zu einer Scheidung des unteren Wassers vom oberen Wasser, wodurch wiederum die Möglichkeitsbedingung für das zu Tage treten von Land (Trockenheit) gewährleistet wird. Dies gestattet die Entstehung sowie eine Ausdifferenzierung von Flora und Fauna, worin sich beide durch Arten- und Gattungsvielfalt auszeichnen. Auch der Mensch wird mittels einer Differenz eingeführt (Ish/Mann und Isha/Männin), in weiterer Folge auch die Gestirne, welche als Anhaltspunkte für die zeitliche Ausdifferenzierung des Daseins („Bestimmung von Festzeiten, von Tagen und Jahren“⁴⁶¹) Bedeutung haben.

Höhn zeigt also, dass die Seinskonstitution in einer unausweichlichen Verbindung zu einer Setzung von Differenzen zu verstehen ist. Solche Unterscheidungen sind es aber folglich auch, welche als *conditio sine qua non* für die Herausbildung von Identität zu verstehen sind, wobei die Identität (beziehungsweise Identifizierbarkeit) wiederum nur mittels Beziehung zu dem von ihm Differenten existieren kann. Diesbezüglich weißt Höhn auf das Paradox hin, dass auf der einen Seite eine „erste Forderung der Humanität“⁴⁶² ja gerade jene ist, den Menschen eben nicht hinsichtlich „Rasse, Geschlecht und Begabungen“⁴⁶³ zu unterscheiden, sondern ihn diesbezüglich als „Einen und Gleichen“ zu sehen, während auf der anderen Seite wiederum Sein nur als Konkretes, also Unterschiedenes zu haben ist. Nun haben wir aber gesehen, dass Identität als konkrete nur mittels Differenzierung möglich ist, wobei zugleich der Umstand zu betonen ist, dass die gelingende Entwicklung von Identität beziehungsweise Existenz⁴⁶⁴ nur mittels einer

⁴⁶⁰ Vgl. Höhn, zustimmen, 55. / Gen 1,4.

⁴⁶¹ Gen 1,14.

⁴⁶² Höhn, zustimmen, 54.

⁴⁶³ Ebd., 54.

⁴⁶⁴ Der Begriff „Existenz“ gibt als solcher Auskunft über unser hier zu besprechendes Schöpfungsverhältnis von Differenz, Beziehung und Identität. Das griechische „ex“ steht für „aus“, „heraus“, „außerhalb“, während das lateinische „sistere“ „stehen machen“, „In-sich-selbst-bestehen“ bedeutet. „existere“ kann somit mit „von außen her Stand haben“, „von außen her zu Stand kommen“ übersetzt werden. Der Augustinerchorherr Richard von St. Viktor (1110-1173) prägte diesen Begriff in seiner trinitätstheologischen Auseinandersetzung mit Boethius hinsichtlich des Personenbegriffs. Ohne auf diesen Disput hier eingehen zu können (Siehe dazu etwa: *Thomas Ebner*, *Existere*. Zur Persondefinition in der Trinitätslehre des Richard von St. Viktor (+1173), Fribourg 2005, 79-83.), sei darauf verwiesen, dass Richard die Person nicht als etwas erratisch für sich Stehendes, sondern in seinem Wesen durch und durch Relationales begreift. Existenz bedeutet für ihn ein Sein, welches durch etwas außerhalb seiner selbst zu solchem

anererkennenden und nicht von Beschädigung gekennzeichneten Beziehung zum Differenten geschehen kann. Denn „[o]hne sich unterscheidend auf etwas anderes beziehen zu können, verliert das Einzelne seine Bestimmtheit und sein bestimmtes Dasein“⁴⁶⁵. Dies ebnet aber nicht die Tatsache ein, dass alles, welches ins Dasein kommt, auf *denselben Ur-Sprung*, nämlich die *eine* „Überwindung des Chaos“⁴⁶⁶ zugunsten des Seins, zurückzuführen ist. Der Schöpfungsbericht „behauptet, daß diese Unterscheidungen sinnvoll sind, weil sie daseinsermöglichend sind. Es handelt sich um wohltuende Unterschiede“⁴⁶⁷, denen als einheitlich Verbindendes allesamt der Anfang des Anfanges immanent ist.⁴⁶⁸

Mit Höhn können wir an dieser Stelle im Hinblick auf das Phänomen „Schöpfung“ konstatieren, dass dieser Begriff zunächst und grundsätzlich jene Erfahrung codiert, die in einem ersten Schritt im Bestaunen des Umstandes liegt, dass es eben Sein gibt und nicht vielmehr nichts.⁴⁶⁹ In einem zweiten Schritt wird dieses Sein, welches ausschließ-

kommt. Zusammengefasst könnte man dieses Novum wie folgt benennen: „Nach Richard heißt Person-Sein: im In-Beziehung-Sein ist die Person ganz in sich selbst.“ (*Ebnetzer*, Existenz, 13.)

⁴⁶⁵ Ebd., 56.

⁴⁶⁶ Ebd., 57.

⁴⁶⁷ Ebd., 54.

⁴⁶⁸ Bezüglich der „wohltuenden Unterschiede“ muss an dieser Stelle ein fokussierender Blick auf den allerersten wohltuenden Unterschied im Hinblick auf die ur-sprüngliche Setzung einer daseinsermöglichenden Differenzsetzung (Nichts/Sein) gelegt werden. Das Christentum hat unter dem Begriff der „creatio ex nihilo“ diesbezüglich zweierlei codiert: Erstens das von uns an dieser Stelle besprochene Ereignis, „daß Gott die Welt ihrem gesamten Seins- u. Möglichkeitsbestand nach hervorbringt, das Seiende als Seiendes setzt u. es ermächtigt, gerade aufgrund seiner restlosen Abhängigkeit [auf Richard von St. Viktor zurückgreifend meint dies, dass eine absolute Beziehung absolutes Selbst-Sein ermöglicht – Anm. d. V.] in geschenkter Eigenständigkeit es selbst zu sein. [...] [S]ein ins Dasein rufendes [ist] zugleich auch im Dasein erhaltendes Wirken (*creatio continua*; *conservatio*), aus dem nichts (auch der Widerspruch gg. Gott nicht) herausfällt [...]“ (*Thomas Pröpper*, Allmacht Gottes, in: LThK³, Band I, 416.) Zweitens einen Akt, welcher *nicht* ein berechnetes Ziel verfolgt, „keine Hintergedanken und Nebenabsichten zu hegen“ (*Höhn*, Sinn und Zeit, 179.) pflegt, sondern aus einem Nicht-Grund, einer Grundlosigkeit heraus erfolgt und das bloße Dasein des anderen intendiert. Zusammengefasst könnte man diese Doppelcodierung der „creatio ex nihilo“ nun wie folgt formulieren: „Jemanden aus dem Nichts und ‚wegen nichts‘, d.h. grundlos ins Leben rufen und am Leben erhalten ist identisch mit dem Vollzug einer unbedingten Bejahung. Wer jemanden unbedingt bejaht, will nicht von ihm oder ihr, sondern für ihn und sie: dass er und sie ist, dass er/sie frei ist und sich selbst zu eigen ist. Ein de facto objektiv richtungs-, funktions-, zweck- und bedeutungsloses Dasein ist dann kontrafaktisch bejahbar im Horizont eines unbedingten Bejahtseins – als Folge eines ‚grundlosen‘ Unterschiedenseins vom eigenen Nichtsein.“ (Ebd., 179.)

⁴⁶⁹ „In der religiösen Sprache steht das Wort ‚Gott‘ für den Unterschied zwischen Sein und Nichts, genauer: für jene Größe, die den Unterschied zwischen Sein und Nichts zu Gunsten des Seienden konstituiert [...]“ (*Höhn*, Fundamentaltheologie, 97.) Das bedeutet in weiterer Folge, dass jenes, mit der Chiffre ‚Gott‘ gekennzeichnete Differenzmoment selbst weder „nichts“ (da ein zentraler Aspekt des Nichts ja dessen Unfähigkeit zu einer Emergenz von Differenz ist) noch „etwas“ ist (weil er dann etwas konkret Seiendes wäre, welches allerdings als solches von sich aus nicht die Grundlage einer Differenz von Sein und Nichts bilden kann) und somit „der Unterscheidung von ‚etwas‘ und ‚nichts‘ noch vorausliegen“ (Ebd., 96.) muss. Dies ist einerseits insofern bedeutsam, weil damit ausgedrückt werden will, dass „Schöpfung“ nicht auf ein einmaliges, vielleicht gar noch magisch vorgestelltes Ereignis verweist,

lich als konkret Seiendes existiert, wiederum als in den Modalitäten von Differenz, Beziehung und Identität gegeben erkannt. Dies ist logisch insofern folgerichtig, weil konkret Seiendes sich in seiner jeweilig unverwechselbaren Identität nur dann als solches entwickeln und vollziehen kann, wenn es mittels einer Differenz zum Ursprung wie zu anderem Seienden in Beziehung zu diesen steht und bleibt. Diese Differenzen dürfen aber gerade nicht als Beziehungshindernisse, sondern im Modus einer „wohltuenden Grundlosigkeit“ als grundsätzliche (ex nihilo), bleibende (continua), affirmative und verzweckungsfreie Anerkennung des anderen um seiner selbst willen verstanden werden.

2.2.2.3.1 Relationale Ontologie und die Sinnstruktur der Schöpfung

Wenn also mit der Chiffre „Gott“ die allem Kategorisierbaren vorausliegende und darin zu diesem absolut differente Möglichkeitsbedingung von Sein identifiziert wird und die „Schöpfung“ als Ausdruck dieses Zugrundeliegenden ausschließlich konkrete und darin auf Beziehung und wohlthuende Differenz verwiesene Identitäten hervorbringt, markiert dies eine der Schöpfung immanente „Sinnstruktur“.⁴⁷⁰ Dies bedeutet also, dass der Schöpfung ein unbedingter Sinn immanent ist und als wesentliche Elemente dieser Struktur sind hierbei das *Dasein*, die *Identität* und die *Freiheit* anzuführen.⁴⁷¹ Um diese Aspekte allerdings in ihrer Evidenz bestätigen zu können, bedarf es auf ontologischer Ebene einer ‚kopernikanischen Wende‘. Wir haben in dieser Arbeit bisher speziell mit Luckmann⁴⁷² auf die anthropologisch apriorische Transzendenzverwiesenheit des Menschen hingewiesen und den Existenzbegriff mit Höhn als einen eingeführt, welcher das Dasein nicht als solipsistisch anmutende Autarkie, sondern als Trias von Differenz, Beziehung und Identität versteht. Daraus ergibt sich nun für Höhn die Notwendigkeit, dass das substanzontologische Primat zugunsten einer relationalen Ontologie aufge-

nach dessen Abschluss ‚Gott‘ entweder selbst zu etwas konkret Seiendem wurde oder sich aber vielleicht in ein abstraktes Nichts zurückzog, sondern „dass in allem, was ist, sich die Konstitution des Unterschieds von Sein und Nichts auswirkt und darin ungemindert wirksam bleibt“. (Ebd., 136.). Insofern ist „Schöpfung“ nichts Abgeschlossenes, sondern ein die Wirklichkeit diffundierendes „principium“ (Ebd., 68.), mittels welchem ‚Gott‘ als allem Kategorisierbaren vorausliegende Möglichkeitsbedingung im Sinne einer Differenzierungspotenz die Dominanz des Seins zugunsten des Nichts gewährleistet.

⁴⁷⁰ Ebd., 148.

⁴⁷¹ Vgl. ebd., 148.

⁴⁷² Siehe Punkt 1.2.

geben werden muss. Vereinfacht ausgedrückt geht es darum, dass „[d]ie Kategorie des Verhältnisses [...] nicht nur eine anthropologische, sondern auch eine ontologische Basiskategorie [ist]“⁴⁷³.

Dieser Schritt ist aus der bisherigen Auseinandersetzung mit Höhn nur konsequent: Wo für die klassische Substanzontologie das jeweils Existierende eine zuallererst „in sich’ [und – Anm. d. V.] ‚für sich’“⁴⁷⁴ seiende Entität darstellt, der dann eben *unter Umständen* auch Ereignisse wie eine Beziehung quasi akzidentell angedeihen können (aber nicht müssen), sieht die relationale Ontologie das Moment der Beziehung als konstitutives Element der jeweiligen Wesenheit. Dies meint nun – speziell im Hinblick auf den Menschen – natürlich keine esoterisch-reduktionistisch anmutende Absage an alles Materiale, sondern betont den Umstand, dass Menschen „ohne Relationen nicht zu ihrem Selbstsein in der Lage sind“⁴⁷⁵. Anders formuliert: „Insofern ist die ontologisch korrekte Grundbestimmung des Menschen: ‚subsistente Relation’, d.h. eine Substanz, die nur in und als Relation besteht.“⁴⁷⁶

Gerade die Theologie der Schöpfung rekurriert auf diese Grunderfahrung menschlicher Existenz⁴⁷⁷ und verweist darauf, dass sie mittels einer bejahenden, zweckfreien Setzung sowie einer Aufrechterhaltung dieses Status *immer schon* in einem Beziehungsverhältnis, also in einer Relation, steht. Diese Relation ist keine nachträgliche, sondern konstitutiv. Insofern das Sein also nichts leisten oder beweisen muss, um als solches überhaupt gesetzt zu werden, kann es damit per se derart als sinnvoll bezeichnet werden, weil es „seinen Zweck in sich selbst [trägt]“⁴⁷⁸. Nun liegt Sein – wie besprochen –

⁴⁷³ Höhn, Zeit und Sinn, 140.

⁴⁷⁴ Ebd., 141.

⁴⁷⁵ Ebd., 141.

⁴⁷⁶ Ebd., 141.

⁴⁷⁷ Dies ist ja auch und gerade im Hinblick auf die bisherige Thematisierung der Schöpfung (*creatio ex nihilo* und *creatio continua*) offensichtlich geworden. Es geht eben gerade nicht darum, „die Wirklichkeit Gottes als auch die des Menschen als zwei ‚in sich’ und ‚für sich’ bestehende Entitäten [zu verstehen], für die eine Beziehung ein nachträglich realisiertes Verhältnis darstellt. Eine Beziehung besteht hier nur zwischen Größen, aber kann niemals diese Größen selbst konstituieren.“ (Höhn, Fundamentaltheologie, 50.) Schöpfung wird gedacht als mittels Differenzierung ermöglichtes wohltuendes Beziehungsverhältnis, welches konkretes Dasein, also Identität, ermöglicht. Insofern ist es deshalb im Rahmen dieses Zugangs auch notwendig, ‚Gott’ nicht als Bestandteil dieser Welt zu denken, weil dann die Differenz (welche ja das Chaos zugunsten des Seins überwindet) wegfallen würde, was wiederum das konkret Seiende verunmöglichen würde. Genauso wenig macht es Sinn, ‚Gott’ als unerreichbare, hermetisch abgeriegelte Entität zu verstehen, weil sodann das „wohltuende“ der Beziehung negiert und in ein Unbehaglichkeitsverhältnis hinauslaufen würde, was auf die Intention einer Entwicklung von Identität in Freiheit verheerende Auswirkungen hätte.

⁴⁷⁸ Höhn, zustimmen, 64.

ausschließlich als konkret Seiendes, also als ein zu konkreter Identität gerufenes Sein vor. Es bedarf für die individuelle Erschließung dieser Bestimmung zur konkreten Identität eines Zuspruchs beziehungsweise einer konkreten, nachhaltigen und radikalen Bejahungserfahrung. Die grundlose Setzung (*creatio ex nihilo*) und die grundlose Aufrechterhaltung (*creatio continua*) des Seins meint hier eben genau diesen Aspekt der unbedingten und nachhaltigen Anerkennung alles konkret Seienden. Dies wiederum impliziert das Faktum, dass der Mensch in eine Freiheit (zu eben dieser konkreten Identität) und in eine Selbstverfügung entlassen wurde.⁴⁷⁹ „Frei ist die Freiheit des Menschen [aber eben – Anm. d. V.] nur dann, wenn es für sie kein endliches ‚wenn und aber‘ gibt.“⁴⁸⁰ Dies bedeutet, dass sich unbedingte Freiheit und Anerkennung letztlich nicht aus bedingten (menschlichen) Beziehungen herleiten kann, weil man dann nur so frei wäre, wie das Gegenüber es einem gewährt. Unbedingte Freiheit und Anerkennung können in logischer Schlussfolgerung letztlich nur von einem selbst Unbedingten und darin Unendlichen herrühren.

Dasein, Identität und Freiheit sind somit als wesentliche Elemente einer Sinnstruktur von Schöpfung zu erschließen, wobei allen drei Aspekten gemeinsam ist, dass „sich ein vorgängiges Angenommen-Sein als Bedingung der Selbstannahme“⁴⁸¹ erweist. Anders formuliert: Um sich selbst annehmen zu können, muss man die Sinnhaftigkeit des eigenen Daseins beziehungsweise der eigenen Identität aus einer Freiheit heraus *zuge-sprochen* bekommen.

Wenn wir an dieser Stelle nun das Primat der relationalen Ontologie mit den Sinnstrukturen von Schöpfung zusammenfügen, lässt sich daraus schlussfolgern, dass wirkliches, konkretes, authentisches, freies und grundlos wohlthuendes Sein als Beziehungs-schehen in höchstem Maß verstanden werden muss.⁴⁸²

⁴⁷⁹ Ebd., 66.

⁴⁸⁰ Ebd., 69.

⁴⁸¹ Ebd., 66.

⁴⁸² An dieser Stelle sei an Franz-Xaver Kaufmann erinnert, welcher darauf verweist, dass dem Christentum in modernen Zeiten nur dann noch Notwendigkeit innewohnt, wenn es zur Selektivität und Selbstreferentialität beiträgt. (Siehe Punkt 1.4.2.1) Dies würde dann aus der gewonnenen Perspektive bedeuten, dass es eben nicht von der absoluten Richtigkeit des Christentums überzeugen möchte, ja, keine Standard-Schablonen für das „rechte Mensch-sein“ in Anschlag bringt, sondern dem immer schon konkreten Menschen mittels authentischer, be-frei-ender und aner-kennender Beziehungsarbeit in der Annahme, Ausdifferenzierung und Entwicklung der jeweiligen Identität beisteht.

2.2.2.3.2 Schöpfung und Sprache

Der priesterschriftliche Schöpfungsbericht erhebt die Sprache zu einem zentralen Aspekt von Existenz. Die sechs Schöpfungstage samt ihren Resultaten gründen nicht auf einem Kraftakt, wo mittels gigantischem Muskelaufwand Materie verschoben, geformt oder transformiert wird, als vielmehr alles Sein auf einen initiierenden Sprechakt Gottes zurückzuführen ist. Wir haben mit Höhn gesehen, dass laut Schöpfungsbericht die ursprüngliche Setzung von Sein, dessen Verfasstheit als Trias von Differenz, Beziehung und Identität sowie deren unbedingte Anerkennung als personale Freiheit, kein raumzeitliches Ereignis, sondern ein Wirklichkeitsprinzip hinsichtlich dessen, was ist, darstellt. Der Anfang dieses Prinzips (Differenzierung von Sein und Nichts zugunsten des Seins) ist für Höhn ein in jeder Existenz „mitlaufende[r]’ Anfang“⁴⁸³ und muss nicht – was logisch auch nicht möglich wäre – von jedem konkret Seienden selbst initiiert werden. Wenn nun der Ursprung schöpfungstheologisch aber als sprachlich veranlassender und darin als mitlaufender erfasst wird, „dann kann als ‚Verfassung‘ dieses Daseins die Sprache angesehen werden“⁴⁸⁴. Dies verweist wiederum auf die Prämisse, dass die Theologie der Sprache einen Vorrang gegenüber der Wirklichkeit zuweist.⁴⁸⁵ Nachvollziehbar kann man im Hinblick auf diese Aussage zu Recht darauf verweisen, dass es zunächst faktisch Seiendes braucht, damit überhaupt gesprochen werden kann und diese Behauptung wird an dieser Stelle auch keineswegs negiert. Aber die theologische Ordnung beziehungsweise Hierarchisierung von Sprache und Wirklichkeit meint hier ein anderes, was näherhin erklärt werden muss, wollen wir die Haltung dieser Arbeit, dass die „Rede von Gott menschlich verständlich und bedeutsam und also anthropologisch zu vermitteln sein müsse“⁴⁸⁶ aufrechterhalten.

Für Höhn⁴⁸⁷ ist ein erster zentraler Aspekt von Sprache, dass sie es vermag, Sachverhalte und Befindlichkeiten derart zu formatieren, dass selbige kognitiv fassbar werden und somit überhaupt erst erkannt werden können.⁴⁸⁸ Zweitens ist sie selbst eine Diffe-

⁴⁸³ Höhn, *Zeit und Sinn*, 202.

⁴⁸⁴ Höhn, *zustimmen*, 61.

⁴⁸⁵ Vgl. Ebd., 61.

⁴⁸⁶ Pröpper, *Theologische Anthropologie I*, 89.

⁴⁸⁷ Vgl. Höhn, *zustimmen*, 61f.

⁴⁸⁸ Siehe diesbezüglich auch Edmund Arens: „Wirklichkeit ist nicht nur gesellschaftlich konstituiert und konstruiert, sondern zugleich sprachlich erschlossen und bestimmt. Unsere Wirklichkeit existiert als solche nicht unabhängig von

renzierungsinstrument, mittels dem Unbestimmtes identifiziert und in Relation zu anderem gesetzt werden kann. Drittens konstituiert Sprache – sei es verbal oder nonverbal – die Unterscheidung einer Innen- und einer Außenwelt, wobei diese beiden Welten wiederum durch die Sprache in eine (ordnende) Beziehung gesetzt werden können. Genauso ist sie aber der vorrangige Beziehungsgestaltungs- und Verständigungsmodus zwischen dem Selbst und anderen Menschen. Somit ist sie für das Verstehen seiner selbst sowie für den anderen unerlässlich.⁴⁸⁹ Viertens erweitert die Sprache jenes, über das sie spricht insofern, als dass sie es konkretisiert und dabei tiefenstruktureller definiert, womit die Mitteilbarkeit von Wahrgenommenem erheblich gesteigert wird. Mitteilbarkeit ermöglicht ein Mehr an Erinnerbarkeit, „d.h. es kann über die Zeit hinweg re-repräsentiert werden.“⁴⁹⁰ Als letzter und fünfter Aspekt von Sprache muss das performative Potential von Sprachhandlungen erwähnt werden. Dies ist insofern wichtig, weil es eine Art des Sprechens gibt, welche sich von der empirisch orientierten Präzisionssprache deutlich unterscheidet. „Performative Sprechakte haben [...] nicht nur eine Hinweis-, Wahrnehmungs- und Darstellungsfunktion. Sie lassen das, wovon

Kommunikation, so dass es keinen prinzipiell von Sprache unabhängigen Zugang zu ihr gibt. Wirklichkeit ist immer schon sprachlich konstituiert und interpretiert, erschlossen und ausgelegt. Sie wird sprachlich vermittelt erfahren, erkannt und verändert.“ (Edmund Arens, Gottesverständigung. Eine kommunikative Religionstheologie, Freiburg i. Br. 2007, 60.)

⁴⁸⁹ In Punkt 1.2.2.2 haben wir in Auseinandersetzung mit der „Verstehenden Soziologie“ bereits auf das Phänomen verwiesen, dass ein autarker Denkvorgang wie eine unmittelbare, also nicht bereits subjektiv vorformatierte, Wirklichkeitserkenntnis unmöglich sind. Weber hatte damals der Vorstellung eines objektiv gültigen Sinns die Behauptung entgegengesetzt, dass Sinn zuallererst und letztlich niemals unabhängig vom Individuum und darin nur erklärend beziehungsweise deutend verstanden werden kann. Individuelle affektuelle wie kognitive Bindungen an präferierte Sinnobjekte können nicht gemessen werden, sondern mittels Bedachtnahme der eigenen Subjektivität maximal erklärt und gedeutet werden. Erklären und Deuten sind nun aber sprachliche Handlungen, womit insofern auf Höhn Bezug genommen wird, als dass hier Sprache als jenes Medium verstanden wird, durch welches eine konkrete Selbst-, Seins- und Wirklichkeitsverortung überhaupt erst möglich wird. „Verstehen“ (folglich sprachlich verfasstes Deuten und Erklären) ist also keine dem empirischen Forschungsverfahren untergeordnete „Fleißaufgabe“ für besonders Motivierte, sondern dem menschlichem Selbst- und Wirklichkeitsbezug immanent.

Dies zeigt sich eben auch hinsichtlich der Religion, welche eine Erklärung sowie eine Deutung hinsichtlich dessen, was ist, anbieten möchte und darin aber ein System zweiter Ordnung darstellt, das selbst eben gerade nicht im Kleid einer empirisch verifizierten objektiven Notwendigkeit auftritt, sondern sich in seiner Verweisungsfunktion bewusst als notwendige Möglichkeit versteht. (Siehe Punkt 2.2.2.) Und auch den Begriffen einer Sprache kann keine ontologisch innewohnende objektive Gültigkeit zugesprochen werden, außer man vertritt eine vulgärplatonische Position. Nietzsche hat auf diesen Umstand hingewiesen, wenn er davon spricht, dass die Sprache (und somit die Wahrheit) des Menschen immer schon Metaphorik ist. (Siehe dazu: Friedrich Nietzsche, Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinn, Stuttgart 2015.) Sprache und Religion (als kontingenter Deutemodus von Wirklichkeit) können hier analog verstanden werden, weil sie beide Wirklichkeit zu erklären und zu deuten versuchen, um ihrer letztlich habhaft zu werden. Der Schöpfungsbericht verweist auf diesen notwendigen Zusammenhang von Sprache und daseins-ermöglichender (religiöser) Weltdeutung eindrucklich, indem er die Schöpfung und das Wort in eins setzt.

⁴⁹⁰ Höhn, zustimmen, 61.

sie reden, zugleich Ereignis werden.“⁴⁹¹ Während die naturwissenschaftliche Sprache vornehmlich darauf abzielt, physische Tatsachen in ihren Kausalzusammenhängen möglichst exakt zu beschreiben beziehungsweise ihre Formulierungen als wahr oder falsch zu konstatieren, ist performativen Äußerungen vor allem und immer auch ein Handlungsmoment (ein sogenannter illokutionärer Akt⁴⁹²) inhärent. Performative Aussagen (zum Beispiel: „Ich vertraue dir.“, „Ich vermisse dich.“, „Ich verspreche dir, dass ...“) vollziehen stets einen Akt, bei welchem empirisch nicht messbare „(inter-) personale Wirklichkeiten realisiert bzw. in eine neue Sphäre übertragen werden“⁴⁹³. Solche Sprechakte zeichnet aus, dass ihnen in erster Linie nicht an der exakten Abbildungsqualität hinsichtlich einer gegenständlichen Wirklichkeit gelegen ist, sondern die zugrundeliegende Intention des Sprechenden als zentral erachtet wird. Die Schöpfungserzählung unter dem Gesichtspunkt eines performativen Sprechaktes zu betrachten und somit nicht die physikalische Tatsache von Seiendem als vielmehr die *Intention des Sprechenden* in den Vordergrund zu rücken, ermöglicht ein Verständnis von Schöpfung als Seinssetzung, die nicht auf eine empirische Kausalitätserklärung, sondern auf die existenzielle Notwendigkeit einer zugesagten und nachhaltigen Bejahung abzielt.⁴⁹⁴

⁴⁹¹ Hans-Joachim Höhn, spüren. Die ästhetische Kraft der Sakramente, Würzburg 2002, 53.

⁴⁹² Zur Sprechakttheorie siehe generell: John L. Austin, Zur Theorie der Sprechakte. How to do things with words, Stuttgart 1986; John R. Searle, Sprechakte, Frankfurt a. M. 102007.

⁴⁹³ Höhn, spüren, 53.

⁴⁹⁴ Wenn die creatio ex nihilo nun aber als ‚mitlaufender Anfang‘ verstanden wird und somit allem Geschaffenen immanent ist und bleibt, wir also nicht von einem singulären Ereignis, sondern von grundsätzlichen Möglichkeitsbedingungen von jedweden Dasein sprechen, dann wäre Gott „weniger als Ausgangspunkt der Schöpfung zu begreifen denn als ihr Vollzug.“ (Andreas Hetzel, Die Wirksamkeit der Rede. Zur Aktualität klassischer Rhetorik für die moderne Sprachphilosophie, Bielefeld 2011, 375.) An dieser Stelle muss mit dem deutschen Philosophen Andreas Hetzel (*1965) weiter auf den interessanten Umstand hingewiesen werden, dass dem Performativen allerdings a priori ein Widerspruch immanent ist. Denn jede performative Äußerung beinhaltet – wenn auch in minimaler Dosis – immer auch etwas Konstatives (also etwas, dass mit einem eindeutigen Wahrheitswert versehen werden kann). Der Widerspruch liegt nun dort, wo auf performativer Ebene etwas behauptet wird (etwa ‚Die Schöpfung ist gut‘), „was propositional (noch) gar nicht vorliegen kann.“ (Andreas Hetzel, Zwischen Poiesis und Praxis. Elemente einer kritischen Theorie der Kultur, Würzburg 2001, 258.) Anders formuliert: Der performative Sprechakt „erstellt ein Faktum, indem er dessen Existenz kontrafaktisch *unterstellt* [Hervorh. i. O.]“ (Ebd., 258.) Wenn wir nun die Schöpfung unter dem handlungstheoretischen Aspekt der Performativität sehen und diesen Widerspruch ernst nehmen, drückt sich damit auf theologischer Ebene aber nichts anderes aus, als dass die Schöpfung eben kein abgeschlossener Prozess ist und sie nach wie vor, wie Paulus es ausdrückt, ‚in Wehen liegt‘ (Vgl. Röm 8,22-25). Weitere prominente biblische Beispiele wären noch die jesuanische „Schon-und-noch-nicht“-Logik (etwa Mt 13,31f; Mk 1,15 oder die Wundererzählungen). Auch wäre noch die Eschatologie an sich anzuführen, denn eschatologische Aussagen „bringen etwas zur Sprache und setzen etwas mit Worten in die Welt, das zunächst nur in der Welt der Worte präsent ist.“ (Höhn, versprechen, 61.)

Gerade die – weiter unten noch zu besprechenden – biblischen Verfehlungsgeschichten zeigen aber eben auf, dass performative Sprechakte auf diskursanalytischer Ebene ohne Reaktion eines Adressaten nicht gültig zustande kommen können. Wenn also auf die bedingungslos bejahende Setzung des Seins und dessen Vollzug in den Modi Differenz, Beziehung und Identität keine Reaktion des Adressaten erfolgt, sondern Indifferenz, Beziehungs- und Identi-

Damit wird auf anthropologischer Ebene darauf hingewiesen, dass „der Mensch [...] vom Wort [lebt], das ihm andere geben“⁴⁹⁵.

Schöpfungstheologisch wird der Mensch also zuallererst durch eine sprachlich konstituierte Beziehung als ins Dasein gerufen verstanden. Das ist sein – freilich nicht materialer, aber – existenzieller und personaler Anfang in dieser Welt. Das ‚Mitlaufende‘ an diesem Anfang bedeutet dann auch, dass die Sprachlichkeit des Menschen diesen nicht mehr verlassen wird und bei ihm bleibt. Und an dieser Ambivalenz einer Abhängigkeit von und Freiheit mittels Sprachlichkeit selbst, zeigt sich auf anthropologischer Ebene seine Verortung in und als ein Dasein, welches ihm mittels ambivalenter Spannungsfelder, etwa von Autonomie und Heteronomie, von Verzweiflung und Hoffnung, von Freiheit und Scheinfreiheit oder auch von Macht und Ohnmacht, begegnet. Letzteres ganz besonders, weil Sprache einerseits sein grundlegendstes Bemächtigungswerkzeug hinsichtlich Wirklichkeit darstellt und andererseits er sich selbige nicht selbst vermachen kann.⁴⁹⁶

So wie an einem Neugeborenen selbst aber der Sprechakt des Zuspruchs durch die Eltern nicht erkennbar ist und es den Sinn und die Gründe seiner Zeugung nicht verstehen kann, „ist am Menschen als ‚Adressaten‘ [die Zuwendung Gottes] nicht ablesbar. Es muss ihm von Gott her offenbart werden, dass er ‚immer schon‘ von ihm bedingungslos, ohne eigenes Zutun angenommen ist“⁴⁹⁷. Diese Offenbarung an das Neugeborene oder eben den Menschen im Allgemeinen ist eine kommunikative. Sei es mittels Symbolen (Sakramente), mittels verbaler Sprache (Schrift, Rede), mittels leibhaftiger Berührung (Gemeinschaft) oder mittels einer emotionalen Beziehung (Gebet). Es ist die Differenz, Beziehung und Identität ermöglichende Sprache, die den Menschen in seine Existenz holt, sein konkretes Dasein ‚erschafft‘ und ihn sein Leben lang begleiten wird. Allerdings wird jene Sprache, mit welcher der Mensch von klein auf konfrontiert ist, seinen Welt- und Selbstbezug gravierend bestimmen; sie kann ihm

tätslosigkeit die Oberhand behalten, transformiert sich das Sein eben zu jenem unbestimmten Chaos beziehungsweise Nichts, welches eine Selbstannahme in Freiheit verunmöglicht. Anders formuliert: „Am Leben sein heißt: den Unterschied zum eigenen Nichtsein wahren.“ (Ebd., 77.) Der eschatologisch dominierende Modus der Hoffnung verzweifelt aber nicht angesichts dieser Tatsache und gibt nichts als verloren auf, sondern betont das „Warten Gottes, das dem Geschöpf die Treue und die Zukunft offen hält. In ihm hat die Zeit Zukunft“. (Ebd., 110.)

⁴⁹⁵ Höhn, zustimmen, 62.

⁴⁹⁶ Vgl. ebd., 62.

⁴⁹⁷ Höhn, spüren, 49.

Horizonte eröffnen oder selbige verschließen, ja, ihn sogar an den Rande der existenziellen Sprachlosigkeit bringen. Dass der Schöpfungsbericht den Aspekt der Sprache im Hinblick auf das Schöpfungshandeln so prominent werden lässt, verweist auf die Ursehnsucht des Menschen nach einer anerkennend sprachlichen beziehungsweise kommunikativen Beheimatung, die ihm allezeit offensteht.

2.2.2.3.3 Der Mensch als Abbild Gottes

„Gott schuf also den Menschen als sein Abbild; als Abbild Gottes schuf er ihn. Als Mann und Frau schuf er sie.“⁴⁹⁸ So lautet jene Darstellung, welche die Bibel als erste Definition des Menschen in Anschlag bringt.⁴⁹⁹ Wie so oft liegt die Verführung nahe, die metaphorische Rede vom Abbild mit einer physisch-empirischen Wesensdefinition zu verwechseln, bei welcher der Mensch letztlich göttliche Anteile und dabei himmlisch-magisch anmutende Eigenschaften in abgemilderter Qualität und Quantität besitzt. Für die Vernunft erweist sich eine solch pseudo-wissenschaftlich amalgamierte Interpretation natürlich (zu Recht) als problematisch, weswegen die Rede vom Bild näherhin erläutert werden muss.

Als einen zentralen Aspekt von Bildhaftigkeit führt Höhn nach etymologischer Überprüfung der hebräischen Begriffe für ‚Abbild‘ die „Ähnlichkeit“⁵⁰⁰ (beziehungsweise die „Entsprechung“⁵⁰¹) ein. Dieser Begriff ist nun tatsächlich in der Lage, jenes, was wir mittels der bisherigen Schöpfungsreflexion erheben konnten, simpel zusammenzufassen. Denn „Ähnlichkeit“ verweist auf die drei wesentlichen Aspekte von Schöpfung: Differenz – Beziehung – Identität. Zuallererst besteht zwischen dem Bild und jenem, das es abbildet, eine *Bezogenheit*, welcher wiederum eine *Differenz* immanent sein muss, wollen das Bild als Bild und das Abgebildete als Abgebildetes *identifizierbar* sein. Dieses relationalontologische Prinzip haben wir in unseren systematisch-theologischen und religionsphilosophischen Erhebungen zu Ursprung, Struktur und Sinn des Daseins

⁴⁹⁸ Gen 1,27.

⁴⁹⁹ Freilich gibt es dann noch die zeitlich früher datierbare und zu problematisierende Definition des zweiten Schöpfungsberichtes, wo metaphorisch leicht missverständlich die Frau als Rippenprodukt des Mannes (eigentlich Menschen) dargestellt wird. Aus redaktioneller Sicht aber ist die Definition von Gen 1,27 jener von Gen 2,21-22 vorgeordnet, weshalb wir sie an dieser Stelle als die primäre behandeln.

⁵⁰⁰ Höhn, zustimmen, 73.

⁵⁰¹ Ebd., 73.

sowie als zugrundeliegende Denkfigur hinsichtlich der Schöpfung bereits kennen gelernt.⁵⁰² Wo von der anthropologischen Grunderfahrung des Daseins auf einen Schöpfer geschlossen⁵⁰³ wurde, welcher das Sein in das Wirklichkeitsprinzip von Differenz, Beziehung und Identität eingelassen hat, liegt die Folgerung nahe, dass dieses Prinzip auch für das Verhältnis von besagtem Schöpfer zu seiner Schöpfung gilt. Dies wiederum heißt, dass zwischen Schöpfer und Schöpfung eine aufeinander bezogene Differenz etabliert ist, weil sonst Identität (etwa „Sein“ als „Sein“) nicht möglich ist. Das bedeutet, dass Gott kein Bestandteil dieser Welt oder schon gar nicht ein konkretistisch gedachter Untermieter in der psycho-physischen Konstitution einer bestimmten Person sein kann.⁵⁰⁴ Anders formuliert: „Weder ist Gott das ‚All des Seienden‘ oder das ‚Sein überhaupt‘ noch ist er selbst ‚Ein-alles-Umgreifendes‘, so dass die Welt in ihn inkludiert ist.“⁵⁰⁵ Die Metaphorik des Bildes, der Ähnlichkeit beziehungsweise der Entsprechung zielt genau auf diese identitätskonstituierende Bezogenheit in Differenz ab: „‚Geschöpflichkeit‘ meint die Konstitution eines Verhältnisses von Welt und Gott, bei dem die Welt unüberbietbar auf Gott verwiesen ist in radikaler Verschiedenheit von ihm. Diese Beziehungsstruktur ist für die Welt daseins-, freiheits- und identitätskonstitutiv [...].“⁵⁰⁶ Die radikale Unterscheidung von Gott und Sein/Dasein intendiert allerdings kein Konkurrenz- oder Unterwerfungsverhältnis, insofern der Unterschied ja als

⁵⁰² Siehe Punkt 2.2.2.

⁵⁰³ Auch wenn hier in einer Analogie zum psychologischen Projektionsverdacht hinsichtlich religiöser Inhalte die Vermutung aufkommt, vom Menschlichen auf das Göttliche zu schließen, sei an Höhns Diktum erinnert, dass wir als Gegenstand theologischer Untersuchungen letztlich nur die Welt und uns selbst zur Verfügung haben und dies auch so sein muss, will man in seiner Gottesrede für die Vernunft verständlich bleiben oder zumindest eine „Nicht-Unverträglichkeit“ (*Höhn*, *Zeit und Sinn*, 35) mit dieser aufweisen (siehe Punkt 2.2.1).

⁵⁰⁴ Ganz in Kontrast zu den vielfältigen pantheistischen Spielarten des (auch christlichen) Glaubens, wo Gott als eins mit Natur und Kosmos gedacht wird. Recht eindrücklich schreiben Karl Rahner und Herbert Vorgrimler diesbezüglich: „Die Lehre eines solchen ‚Ineins‘ der Welt in Gott ist dann (u. *nur* dann) falsch u. häretisch, wenn sie die Schöpfung u. das Unterschiedensein der Welt von Gott (nicht nur Gottes von der Welt) leugnet [...]“, um sodann jene Ergänzung anzufügen, die sich Höhn eben unter anderem zur dringlichen Aufgabe gemacht hat: „[...] sonst ist sie eine Aufforderung an die Ontologie, das Verhältnis zwischen absolutem u. endlichem Sein tiefer (d. h. die gegenseitige Bedingung von in gleichem Maß wachsender Einheit u. Unterschiedenheit begreifend) u. genauer zu denken.“ (*Karl Rahner, Herbert Vorgrimler*, *Kleines theologisches Wörterbuch*, Freiburg i. Br. 1976, 317.)

⁵⁰⁵ *Höhn*, *Fundamentaltheologie*, 138. An dieser Stelle können wir mit Höhn den schöpfungsfokussierten Gottesbegriff wie folgt zusammenfassen: „Gottes Allmacht besteht darin, dass er den Unterschied von Sein und Nichts zugunsten des Daseins konstituiert. Allmächtig ist, wer den Unterschied von Sein und Nichts zugunsten des Seins und der Freiheit des Seienden konstituieren kann [...] [creatio ex nihilo – Anm. d. V.]. Alles, was ist, ist zu jeder Zeit darauf angewiesen, dass der Unterschied von Sein und Nichts zugunsten des Daseins aufrechterhalten wird. Zu jeder Zeit gilt, dass Gott der ist, ohne den nichts ist [creatio continua – Anm. d. V.], ohne dass Gott selbst derart ist wie dasjenige, das ohne ihn nicht sein kann.“ (Ebd., 148.)

⁵⁰⁶ Ebd., 148.

„wohltuender“ definiert wurde.⁵⁰⁷ Und das Wohltuende dieser Beziehungsstruktur ist eine mittels selbiger intendierte Freiheit des anderen, die nicht im Sinne einer feudalherrschaftlichen Beziehung milde toleriert, sondern mit welcher ohne Wenn und Aber Ernst gemacht wird.

Aus theologisch-anthropologischer Perspektive ist es höchst bedeutsam, dass die Schöpfungserzählung eindrücklich darum bemüht ist, eine auf Identität, Freiheit und Anerkennung basierende Beziehung zur zugrundeliegenden Signatur allen Daseins zu erheben. Insofern der Anfang der Schöpfung (der ja nicht als zeitlicher gedacht werden darf, sondern eben ein Seinsprinzip darstellt) ein mitlaufender ist, erklärt sich die „Ähnlichkeit“ des Menschen zu Gott insofern, als dass jenes, welches „für das Verhältnis zum Sinngrund des Daseins [...] auch für das Verhältnis von Mensch zu Mitmensch gilt: Der Mensch ist auf die Freiheit eines anderen angewiesen“⁵⁰⁸. Darin gleicht der Mensch also jenem, das wir Gott nennen: Dass ein Mensch einem anderen daseins-, freiheits- und identitätskonstitutiv ist.⁵⁰⁹ Anders formuliert: „Der Mensch ist darin Bild Gottes, dass er in seinem Welt- und Menschenverhältnis dem Welt- und Menschenverhältnis Gottes entspricht.“⁵¹⁰ Und dieses besagte Welt- und Menschenverhältnis Gottes zeichnet sich maßgeblich durch die anerkennende, identitätsbejahende Bezo-genheit mittels wohltuender, weil Freiheit ermöglichender, Differenz aus. Nichts anderes sagt die jesuanische Koppelung von Gottes- und Nächstenliebe aus. In einer ent-schieden bejahenden, manipulationsfreien und Identitätserfahrung ermöglichenden Zuwendung zum Nächsten reaktualisiert sich immer schon das zugrunde liegende Prin-zip der Schöpfungsintention.⁵¹¹ Auf den Punkt gebracht: „Im Geschehen der unbeding-ten Anerkennung eines Menschen ereignet sich sowohl die Transzendenz der Wirklich-

⁵⁰⁷ Siehe Punkt 2.2.2.3.

⁵⁰⁸ Höhn, zustimmen, 70.

⁵⁰⁹ Womit die – um in dieser Logik zu bleiben – *notwendige* Differenz zu Gott eben eine jene ist, dass der Mensch nun gerade nicht das Sein per se schöpfen kann. Aber es ist hier Vorsicht geboten, die Metaphorik der Schöpfung und der Ebenbildlichkeit nicht mit einem realen, substanziellen Bildverständnis zu verwechseln. „Wo Gottes Welt-verhältnis offenbar wird, erscheint nichts substanzhaft ‚Göttliches‘ in der Welt. Ebenso wenig wird etwas Substanz-haftes in der Welt zum materialen ‚Abbild‘ oder ‚Ebenbild‘ Gottes.“ (Höhn, Der fremde Gott, 141.) Das Bilderverbot des Alten Testaments ist ja gerade als Warnung vor dieser Verwechslung zu verstehen.

⁵¹⁰ Ebd., 144.

⁵¹¹ Diesbezüglich schreibt Höhn im Hinblick auf die Handlungspraxis Jesu: „Der liebenden Zuwendung zum Nächsten ist nicht anzusehen, dass es dieselbe Zuwendung ist, in der der Mensch offen ist für die Wirklichkeit Gottes. Wo sich die Anerkennung des anderen als Menschen als Person frei macht von Hintergedanken und Einschränkungen, wird gleichsam anonym und inkognito das Menschen- und Gottesverhältnis Jesu vergegenwärtigt.“ (Höhn, Fundamen-taltheologie, 282.)

keit Gottes (im Moment unverfügbarer Unbedingtheit) als auch deren Immanenz (im Moment der Anerkennung einer bedingten und endlichen Existenz).⁵¹² Wenngleich diese Aussagen natürlich einen hohen Abstraktionsgrad haben, zeigt Höhn hier auf, dass das jüdisch-christliche Nachdenken über Gott in der Lage ist, den Blick auf jenes anthropologische Fundament freizugeben, welches die unbedingte Anerkennung des anderen und die damit einhergehende Entsendung in eine angstlose Freiheit als unhintergehbare Moment von letztgültigem Daseinssinn artikuliert. Die Rede von der „Ähnlichkeit“ zwischen Gott und Mensch integriert die dafür notwendigen Existenzmodi von Differenz, Beziehung und Identität sowie eine diese Modi implizierende Handlungspraxis des Menschen den zugrunde liegenden Strukturen von Dasein entspricht beziehungsweise selbige verbildlicht. „Der Mensch hat keine andere Offenheit für Gott als die Offenheit für den Mitmenschen.“⁵¹³

2.2.2.3.4 (Unbedingte) Anerkennung, Liebe und Freiheit

Wenn wir die Schöpfungserzählung mit Höhn als ein Narrativ von der nachhaltigen Überwindung des Nichts zugunsten des Seins kennen gelernt haben, hier also von der Setzung einer Differenz gehört haben und den Sinn dieses wohltuenden Unterschieds in einer Identität ermöglichenden Bezogenheit verstehen, des Weiteren die Intention dieses nicht notwendigen Ereignisses als unbedingte Anerkennung von Sein und damit die Möglichkeit von Freiheit verbinden und schlussendlich die Rede von der Ebenbildlichkeit des Menschen als kontinuierlichen Adressaten und potenziellen Adressanten dieses Prinzips erörtern konnten, so haben wir einen Blick auf einen Glaubensinhalt freigelegt, welcher von der Vernunft zumindest als mit ihr nicht unverträglich nachvollzogen werden kann.

Dem Prinzip der (unbedingten) Anerkennung müssen wir an dieser Stelle noch einen vertieften Blick widmen, weil sie sich gut dafür eignet, anthropologisch jenes einzuholen, welches wir zuvor primär in der Codierung der Theologie erörtert haben. Gerade

⁵¹² Höhn, *Der fremde Gott*, 145.

⁵¹³ Höhn, *zustimmen*, 86. Als diesen Satz erklärende und vertiefende Ergänzung können wir an dieser Stelle eine der Kernthesen Helmut Peukerts handlungstheoretischer Theologie anführen, wo dieser schreibt: „Der Glaube ist in sich selbst eine Praxis, die als Praxis, also im konkreten kommunikativen Handeln, Gott für die anderen behauptet und diese Behauptung im Handeln zu bewähren versucht. (Helmut Peukert, *Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung*, Frankfurt a. M. 1978, 331.)

die vom Schöpfungsbericht erzählte Erschaffung des Menschen als Zweiheit verweist auf die anthropologische Grundkonstante von Dasein als Existenz, also als verwiesenes Dasein.⁵¹⁴ Die Genesis möchte hier keineswegs die Ausdifferenzierung der Geschlechter erläutern oder sie gar in ein hierarchisches Zueinander einbetten, als vielmehr auf eine wesentliche „existentielle Paradoxie“ des Daseins hingewiesen werden will. Nämlich „daß der Mensch, solange er nur bei sich selbst bleibt, sein ‚Selbst‘ gerade nicht realisieren kann“⁵¹⁵. Jeder Mensch wird stets durch andere Menschen in den Anfang seines Seins geholt. Damit ist nicht der Akt der Zeugung oder das Ereignis der Geburt gemeint, sondern das ihn umgebende und emotional wie sprachlich stimulierende Interaktions- und Kommunikationsnetzwerk, welches ihn und die von ihm mitgebrachten Anlagen von seinen ersten Tagen an prägen werden.⁵¹⁶ Seine frühesten Beziehungen werden zwar nicht eine alleinige, aber eine große Mitsprache dabei haben, ob der noch unmündige Mensch zu einer konkreten Person werden darf oder (bewusst wie unbewusst) Einengungen ausgesetzt wird, welche sein natürliches Potenzial beschneiden und ihn zur Ausbildung einer (letztlich beziehungsunfähigen) Pseudo-Identität nötigen. Analog der Schöpfungserzählung wird es aus philosophisch-anthropologischer Perspektive einen Unterschied machen, ob dem Menschen als ‚mitlaufender (continua) Anfang (nihilum)‘ eine wohltuende Differenz zuteil wird, welche ihm im Modus einer zutiefst anerkennenden Beziehung die Existenz seines konkreten Daseins bejaht oder er in Ermangelung *authentischen* Zuspruchs ein Leben lang über mannigfaltige Umwege erbittert um die Rechtfertigung seines Daseins kämpfen muss.⁵¹⁷ Man kann es auch so formulieren, dass „[d]er systematische Entzug von Anerkennung oder die tief gehenden Verletzungen der Personenwürde [...] den autonomen und vitalen Kern

⁵¹⁴ Siehe dazu auch Punkt 2.2.2.3. (Speziell die Ausführungen zu Richard v. St. Viktor.)

⁵¹⁵ Höhn, zustimmen, 74.

⁵¹⁶ Der Prolog des Johannesevangeliums verweist explizit auf die irreversible kommunikative Initiation eines jedweden Beziehungsverhältnisses: „Im Anfang war das Wort und das Wort war bei Gott und Gott war das Wort.“ (Joh 1,1.) So wie im Schöpfungsnarrativ Gott die Differenz zwischen Nichts und Sein mittels eines Sprechaktes inauguriert, ist der Eintritt des Menschen in sein bewusstes Dasein, also der Überwindung des ‚Chaos‘ zugunsten des ‚Kosmos‘, über die Pforte der Kommunikation zu bewältigen. Anders formuliert: „Wenn Gott das Wort ist, dann ist Dasein von Anfang an ein dialogisches Geschehen. Das Wort ist bezogen auf einen Hörer, und es vollendet sich in der Ant-Wort.“ (Joachim Reber, Das christliche Menschenbild, Augsburg 2005, 26.)

⁵¹⁷ Die Problematik und Dialektik dieser Situation eines porösen Selbst haben wir aus soziologischer Perspektive im ersten Kapitel bei Kaufmann dort angesprochen, wo dieser als eine der zukünftigen Aufgaben der christlichen Religion die Stärkung von Selbstreferentialität fordert, da die sich in nahezu allen Lebensbereichen als verbindlichkeits-scheu erweisende Moderne eher einer Rollendiffusion denn einer Identitätsstabilisierung zuträglich ist. (Siehe Punkt 1.4.4.2.)

des Selbst [zerstören]. Die menschlichen Beziehungen gewähren diese Anerkennung oder verhindern sie.“⁵¹⁸

Interessanterweise verweist der deutsche Sozialphilosoph Axel Honneth (*1949) in seiner Interpretation von Hegels ‚System der Sittlichkeit‘ auf eine von Hegels Randnotizen bezüglich dessen Erkenntnisfortschritts hinsichtlich des Personenbegriffes. Dort schreibt dieser im Hinblick auf die Wichtigkeit *konkreter* Daseinsbejahung: „[...] mit ‚Person‘ ist dabei [...] ein Individuum gemeint, das seine Identität primär aus der intersubjektiven Anerkennung seiner Rechtsfähigkeit bezieht, mit ‚ganzer Person‘ hingegen ein Individuum, das seine Identität vor allem aus der intersubjektiven Anerkennung seiner ‚Besonderheit‘ gewinnt.“⁵¹⁹ Die Identitätsfrage ist bei Hegel also mit einer bejahenden Zustimmung zur Besonderheit beziehungsweise Einzigartigkeit dieser Identität gekoppelt, welche wiederum keineswegs mittels eines standardisierten oder formalisierten Anerkennungsaktes beantwortet werden kann. Diesbezüglich verweist Honneth dann auf eine weitere bedeutsame Randnotiz Hegels, in welcher dieser den Begriff der Anerkennung zum ersten Mal verwendet, ihn dabei allerdings mit dem Begriff der „Liebe“ verbindet. Hegel spezifiziert laut Honneth also die Art und Weise des Anerkennungsverhältnisses, welches zuallererst vonnöten ist, damit eine Identität überhaupt zu sich selbst kommen kann und dies ist eben die Liebe.⁵²⁰ Es ist an dieser Stelle unmöglich, Hegel auch nur annähernd zureichend auszuführen, doch muss hier unbedingt noch darauf hingewiesen werden, dass er die Liebe als einen dialektisch strukturierten Prozess versteht, wenn er schreibt: „Das wahrhafte Wesen der Liebe besteht darin, das Bewußtsein seiner selbst aufzugeben, sich in einem anderen Selbst zu vergessen, doch in diesem Vergehen und Vergessen sich erst selbst zu haben und zu besitzen.“⁵²¹ Liebende Anerkennung bedeutet bei Hegel also kein alles gutheißendes und darin etwaige Konflikte zudeckendes Verfahren, sondern in erster Linie den aufdeckenden Prozess eines „Sich-im-Anderen-Erkennens“⁵²². Der Liebesprozess in seiner Gesamtheit ist durchaus nicht als sich linear potenzierende Anhäufung von romanti-

⁵¹⁸ Gruber, Das entzauberte Geschöpf, 94.

⁵¹⁹ Axel Honneth, Kampf um Anerkennung. Zur Grammatik moralischer Konflikte, Frankfurt a. M. 72012, 43.

⁵²⁰ Vgl. ebd., 64.

⁵²¹ Gottfried F. W. Hegel, Ästhetik I/II, Stuttgart 1971, 595.

⁵²² Honneth, Anerkennung, 63.

schem Begehren und Sehnsuchterfüllungen zu verstehen, sondern impliziert in seiner Dialektik eben Momente des Widerstandes und eine oft nur mühsam zu akzeptierende Offenbarung verdrängter Anteile des Selbst.⁵²³ Wenn wir also mit Hegel zunächst die Feststellung treffen können, dass sich ein Subjekt „nur als ‚Selbstbezug-im-Fremdbezug‘ (J. Heinrichs) gegeben“⁵²⁴ ist und die liebende Anerkennung als radikale Bejahung „der Andersheit des Andern“⁵²⁵ zu verstehen sei, so zeigt sich eines ganz besonders: Die „Liebe ist wesentlich Freiheitsgeschehen“⁵²⁶. Warum ist das so? Weil die liebende Anerkennung letztlich als einzige Form von Zusage dem Menschen die Möglichkeit der „Selbstwahl“⁵²⁷, also die Freiheit, sich selbst als Selbst zu wagen, offeriert beziehungsweise ihn zu dieser motiviert.⁵²⁸ Und es ist vorrangig immer zuerst die „Wahl der Freiheit [, welche] die Freiheit der Wahl [...] ermöglicht“⁵²⁹. Aber diese mittels liebender Anerkennung provozierte Freiheit kann sich der Mensch selbst nicht erschließen. Sie muss ihm angeboten werden.

Wenn wir nun aus theologischer Sicht mit der zuvor erwähnten Aussage Höhns, dass „der Mensch [...] keine andere Offenheit für Gott als die Offenheit für den Mitmen-

⁵²³ Einzigartig verdichtet diesen Zusammenhang von authentischer Beziehung und Selbsterkenntnis die biblische Erzählung von Jakob (Gen 32,23-33), der sich auf den schwierigen Weg nach Hause gemacht hat, um sich dort mit seinem Bruder Esau zu versöhnen. Bevor er den Fluss Jabbok endgültig überquert, um die Ländereien seines Bruders zu betreten, kommt es zu einem nächtlichen Zwischenfall. In der Dunkelheit der Nacht beginnt ein für ihn und den Leser unidentifizierbarer Mann mit ihm zu ringen. „Dem Mann haftet etwas Unheimliches an, eine gefährliche, zerstörerische Macht.“ (Michael Rosenberger, *Wege, die bewegen. Eine kleine Theologie der Wallfahrt*, Würzburg 2005, 70.) Jakob und die dunkle Gestalt ringen bis in die Morgenstunden, weil sich die Umklammerung der beiden erst dann löst und bevor der Fremde entweicht, gibt er Jakob eine neue Identität, nämlich Israel (Gottesstreiter), womit sich der Fremde durchaus als ‚Gott‘ festlegen lässt. Jakob trägt von diesem Kampf eine Verletzung am Hüftgelenk davon, die ihn zum Hinken zwingt. Der Kampf hat seine Spuren hinterlassen und diese bleiben als Narben ein Leben lang bestehen. Natürlich ist diese Erzählung mannigfach interpretierbar, doch sie drückt m. E. den Prozess der Selbsterkenntnis als Produkt eines Ringens in einem Liebesverhältnis äußerst gekonnt aus. Jakob und Gott stehen natürlich in jenem schöpfungstheologischen Verhältnis einer unbedingt liebenden Anerkennung und doch ist es damit nicht getan. Diese Beziehung impliziert eben auch ein quälendes und zunächst orientierungsloses Ringen (mit einem dafür notwendigen anderen) um Selbsterkenntnis, welche aber letztlich in der Entwicklung von Jakobs Identität mündet. Dieser identitätsentscheidende Ringkampf geht nicht spurlos an ihm vorbei und das zukünftige Hinken wird ihn an dieses Ereignis Zeit seines Lebens erinnern.

⁵²⁴ Höhn, *Zeit und Sinn*, 125.

⁵²⁵ Franz Gruber, *Lieben. Leben mit Leidenschaft und Sinn*, Regensburg 2011, 107.

⁵²⁶ Pröpper, *Theologische Anthropologie I*, 494.

⁵²⁷ Ebd., 502. (Der Begriff wird bezugnehmend auf Sören Kierkegaard verwendet. Siehe diesbezüglich zum Beispiel: Sören Kierkegaard, *Entweder – Oder*, Bd. 2, übers. v. Emanuel Hirsch, Düsseldorf 1957, 231.)

⁵²⁸ „Erst durch die Übernahme des eigenen Daseins, insbesondere seiner Freiheit, kann ja das Tun eines Menschen bewußte Entschiedenheit gewinnen und er selbst als Subjekt seines Handelns sich konstituieren. Erst durch die Freiheit, die als solche ergriffen und gewählt ist, wird sein Tun zum ‚eigenen‘, das bloß getane Handeln zum gewollten und nun auch vollends zurechenbar, [...] desgleichen – zumindest im Blick auf den Wert des unvertretbaren Entschlusses – unersetzbar.“ (Ebd., 503.)

⁵²⁹ Ebd., 502.

schen [hat]“⁵³⁰ Ernst machen und in der liebenden Anerkennung zwischen zwei Subjekten eine Analogie zum Schöpfungsprinzip der *unbedingten* Bejahung von Sein als konkretes Dasein in Freiheit erkennen, sehen wir, wie in der konkreten interpersonalen Liebesbeziehung und der dieser immanenten Erfahrung einer alle räumlichen, zeitlichen und lokalen Bedingungen transzendierenden und auch konstituierenden Zusage an das Selbst immer auch jenes *unbedingte* Freiheitsereignis mitschwingt, welches empirisch nicht zugänglich ist und theologisch als Gott ‚chiffriert‘ wird.⁵³¹ Denn „[o]hne ‚wenn‘ und ‚aber‘ frei ist der Mensch genau genommen nur dann, wenn sich ein nicht endlicher Anderer zu ihm als ein selbst unbedingt freies Gegenüber verhält“⁵³². Ansonsten wäre der Mensch nur unter gewissen Bedingungen von gewissen Dingen befreit, aber eben nicht grundsätzlich und bedingungslos frei. In der konkreten Liebe und Anerkennung zwischen zwei Menschen und der damit verbundenen Be-Freiung zu sich selbst, vollzieht sich also – wollen wir von unbedingter, echter Freiheit sprechen – a priori immer schon ein Überstieg, welcher die konkrete und bedingte interpersonale Liebes- und Befreiungserfahrung auf eine unbedingte hin transzendiert. Theologisch können wir dann auch von einer Einheit von Selbst-, Nächsten- und Gottesliebe sprechen.⁵³³

Für uns ist nach den vorangegangenen Überlegungen an dieser Stelle entscheidend, dass die christliche Religion das anthropologische Faktum der Anerkennungsverwiesenheit des Menschen als zentralen Aspekt in ihrer Glaubens- und Gotteslehre verortet. Des Weiteren ist es für uns von großer Bedeutung, dass – im Hinblick auf den Schöpfungsbericht – „dieses Ereignis unbedingter Anerkennung [...] nur als Sprachge-

⁵³⁰ Siehe Punkt 2.2.2.3.3.

⁵³¹ Somit wäre es aus der Perspektive besagter Liebes- und Anerkennungslogik schlicht unvernünftig, den Menschen in Ermangelung eines freien Willens zu denken. Speziell die Scholastiker betonten im Rahmen der Ebenbildlichkeitsdiskussion die Geistigkeit des Menschen. So schreibt schon Thomas von Aquin, dass der Mensch Schöpfer seiner eigenen Handlungen ist und mittels eines freien Willens diese Handlungen bewusst ausführt. (Vgl. *Thomas v. Aquin*, S. th. I, 93,6.)

⁵³² *Höhn*, zustimmen, 69. Als dieses unbedingt Freie führt Höhn folglich ‚Gott‘ an. Und zwar aus zwei Gründen. 1) Dieses Gegenüber als selbst absolut Freies muss allen raum-zeitlichen, örtlichen und kommunikativen Konstellationen vorausliegen, weil es sonst wiederum an gewisse Modi der Erscheinung gebunden wäre. 2) Dieses Gegenüber kann eben kein in der Welt Seiendes darstellen, weil es sonst dem Menschen „zur Verfügung“ (Ebd., 69) stehen würde und somit nicht frei wäre. Deswegen haben wir in der Erörterung der Schöpfungserzählung eben auch nicht von der Notwendigkeit, also vielmehr von einer Möglichkeit der Differenzierung von Sein und Chaos zugunsten des Seins als Liebesakt Gottes gesprochen.

⁵³³ Mt 22,37-40.

schehen begriffen werden [kann]⁵³⁴. Theologisch meint dies zweierlei. Erstens, dass Gott nur mittels des Kommunikationsaktes seiner Offenbarung verstanden werden kann und zweitens, dass der Umstand einer liebend-anererkennenden Zuwendung Gottes „sich der Mensch mittels seiner Vernunft nicht selbst zu sagen [vermag]⁵³⁵. Anthropologisch unterstreicht dies einmal mehr die Einsicht, dass das Selbst auf eine interpersonale kommunikative Konstituierung angewiesen ist und die Freiheit der Annahme beziehungsweise zur Bewusstwerdung und Integration dieses Selbst auf eine bejahende Anerkennung, die sich als liebende Bezogenheit im Modus der wohlthuenden Differenz vollzieht, verwiesen ist.⁵³⁶ Dabei kommt aber nicht nur die Freiheit des anderen, des Anerkannten, in den Blickwinkel, sondern genau so auch eine Freiheit des Anerkennenden, weil die Anerkennung des anderen voraussetzt, dass beim Anerkennenden selbst keine einschränkend-repressiven Fixierungen hinsichtlich des anderen wirksam sind. Dafür muss der Anerkennende, will er seine Zuwendung nicht im Modus einer Pseudo-Identität leben, selbst anerkannt sein, womit die Wichtigkeit von reziproker Anerkennung und damit von Solidarität⁵³⁷ aufgezeigt wird. Vordergründig ist für uns an dieser Stelle aber, dass nicht nur Anerkannt-werden, sondern auch Anerkennen-können als gewichtige Freiheitserfahrung angeführt werden muss.⁵³⁸ Anders ausgedrückt: Es ist letztlich nur Freiheit, die andere Freiheit anerkennen kann.⁵³⁹ (Gerade hierin zeigt sich wiederum ausdrücklich die schöpfungstheologische Setzung von Sein

⁵³⁴ Markus Knapp, *Verantwortetes Christsein heute. Theologie zwischen Metaphysik und Postmoderne*, Freiburg i. Br. 2006, 219.

⁵³⁵ Markus Knapp, *Die Vernunft des Glaubens. Einführung in die Fundamentaltheologie*, Freiburg i. Br. 2009, 270.

⁵³⁶ Schöpfungstheologisch erinnern wir daran, dass Gott durch sein Wort den Menschen ins (paradiesische) Dasein setzt und diesen als ‚gut‘ definiert. Gerade im Hinblick auf den Zusammenhang der Anerkennungsverwiesenheit des Menschen und dem primären Vermittlungsmodus von Anerkennung durch die Sprache schreibt Höhn sehr treffend: „Der Mensch ist ‚creatura verbi‘; in seiner Sprachlichkeit spiegelt sich seine Geschöpflichkeit, was auch daran erkennbar ist, dass kein Mensch von sich selbst das Sprechen lernt und das erste oder letzte Wort über sich hat: Der Mensch lebt vom Wort, das ihm andere geben.“ (*Höhn*, *Fundamentaltheologie*, 261.) So wie der Mensch die Sprache von anderen lernt, erfährt er auch die Anerkennung über andere. Aus einer solipsistischen Position heraus würde er (auch wenn wir Kant hier widersprechen) nicht in der Lage sein, die Lebens-Würdigkeit und Freiheit seiner selbst zu erkennen. Hier zeigt sich klar, wie Daseinsstruktur und Sprache interferieren.

⁵³⁷ Siehe diesbezüglich zum Beispiel: Edmund Arens [Hg.], *Anerkennung der Anderen. Eine theologische Grunddimension interkultureller Kommunikation*, Freiburg i. Br. 1995.

⁵³⁸ Anerkennung kann ja genau so gut als manipulative Methode zur Durchsetzung eigener Interessen und zur Funktionalisierung von anderen eingesetzt werden. Damit ist aber weder der „Anerkannte“ noch der „Anerkennende“ in einer Freiheit verortet, weil der „Anerkannte“ eben in seiner Selbstheit eingeschränkt wird und der Manipulierende ein Machtverhältnis herstellen muss, das (z.B.) seine eigentliche Ohnmacht und Hilfsbedürftigkeit kaschiert.

⁵³⁹ Vgl. *Pröpper*, *Theologische Anthropologie I*, 641.

als Zusammenspiel von Differenz, Beziehung und Identität.⁵⁴⁰) Hinsichtlich der Durchsetzung (nicht der Schöpfung!) von Freiheit dürfen wir also nicht dem „Grunddilemma [...] ‚Gott oder Mensch‘“⁵⁴¹ verfallen, was bedeuten würde, dass wir Gott und Mensch in ein Konkurrenzverhältnis hinsichtlich der realen Hervorbringung von Freiheitsverhältnissen setzen würden. Im Gegenteil: Mittels theologisch-anthropologischer Codierung wird hier schlicht mit der Einsicht Ernst gemacht, dass sich Freiheit erst „unverkürzt in der Anerkennung anderer Freiheit“⁵⁴² *verwirklicht*. Dies betrifft sowohl den Anerkannten sowie den Anerkennenden. Damit einher geht sodann natürlich das erwähnte *Wagnis* des Sich-Einlassens auf diese Freiheit in Form der „Selbstwahl“ beziehungsweise der Selbstannahme als freies Subjekt. Dieses Wagnis aber ist kein punktuell, sondern ein Prozess, der eine ganze Lebensdauer in Anspruch nehmen kann.⁵⁴³

⁵⁴⁰ Es zeigt sich aber auch, dass „im vollständigen Begriff des Subjekts der Begriff der Intersubjektivität schon enthalten [ist].“ (Ebd., 641.) Oder wie Hans-Joachim Höhn es ausdrückt: „Hier ist der Fall gegeben, dass sich Gemeinsamkeit und Individualität nicht ausschließen, dass man im Dabeisein frei und mit sich identisch bleibt und doch etwas vermag, was zuvor unmöglich schien: den Anderen als Anderen im Eigenen wahrnehmen und verstehen.“ (Höhn, *spüren*, 74.)

⁵⁴¹ Gisbert Greshake, *Gnade – Geschenk der Freiheit. Eine Hinführung*, Kevelaer 2004, 128.

⁵⁴² Höhn, *versprechen*, 78.

⁵⁴³ Im Hinblick auf das Wagnis und die Reziprozitätsstruktur von Freiheit muss an dieser Stelle auf die Exoduserzählung, speziell auf die Selbstbenennung Gottes (Ex 3,14), verwiesen werden. Mose begegnet in der Wüste Gott und wird von diesem dazu beauftragt, den Pharao um die Freilassung des hebräischen Volkes zu bitten. Nachdem Mose rückfragt, in welchem Namen er dies tun soll, antwortet Gott mit dem prominenten „Ich bin da“, welches allerdings in seiner Statik die zugrunde liegende Intention dieser Selbstbenennung nur unzureichend zum Ausdruck bringt. Höhn verweist auf die in dieser Formulierung erstickende Dynamik und Relationalität des Gottesbegriffes und übersetzt das „Ich bin da“ mit „Ich werde da sein, als der ich da sein werde!“ (Höhn, *Der fremde Gott*, 105.) ‚Sein‘ kann hier aus einer relational-dynamischen Perspektive als Synonym für „mit sein, sich erweisen, sich in Erfahrung bringen“ (Ebd., 105.) stehen. Auch die Elberfelder Bibel verweist auf die Übersetzung „Ich werde sein, der ich sein werde.“ (Elberfelder Studienbibel. Mit Sprachschlüssel, Wuppertal 2003, 70.) Die relational-dynamische Bedeutung von ‚Sein‘ vermag es sehr gut, auf jene Beziehungsstruktur zu verweisen, die entgegen einem Hierarchyverhältnis die reziproke Verwiesenheit einer Realisierung von Freiheit in den Vordergrund stellt. Auf der einen Seite drückt sich darin die Freiheit Gottes selbst aus. Wir haben gesehen, dass nur Freiheit andere Freiheit anerkennen kann und Gott an dieser Stelle zunächst einmal feststellt, dass er eben *er* ist beziehungsweise die erwähnte ‚Selbstwahl‘ (immer schon) vollzogen hat. Höhn betitelt dies als die Mitteilung der „Unverfügbarkeit“ (ebd., 106.) Gottes. Andererseits zeigt sich in dieser Formulierung m.E. aber eben auch die Beziehung zu Mose (beziehungsweise zu jedem mit Gott in Beziehung gehenden Individuum), der sich ja letztlich auf dieses Wagnis eines Aufbruchs in die Freiheit einlässt. Allerdings ist das Ergebnis dieses Wagnisses keine ausgemachte Sache. Ein ‚vierzigjähriger‘ Marsch durch die Wüste steht bevor und am Ende erreicht Mose dann tatsächlich nur die Grenze des erhofften Zieles. Dies heißt auch: „Gott ist niemals von den Traditionen der an ihn Glaubenden her zureichend erkannt und bekannt. Er ist stets auch in andern Umständen antreffbar, als es die Tradition für möglich hält.“ (Ebd., 108.) Und auch die Bühne einer zentralen Selbstmitteilung Gottes, der Sinai, ist ein sich abseits jeglicher zivilisatorischer Konvention befindlicher Utopos (Un-Ort), welcher darauf verweist, dass eine authentische Begegnung und Beziehung inklusive ihrem freiheitsgenerierenden Potenzial oft diametral den Kriterien gesellschaftlich anerkannter Standards gegenüberstehend anzusiedeln ist. Bedeutsam wird also letztlich sein, als wer sich Gott für Moses in diesem Wagnis tatsächlich erweisen hat und dies wird letztlich auch nur Mose beantworten können. Anders formuliert: Mose wird am Ende des Weges für sich feststellen müssen, wer dieser Gott letztlich für ihn gewesen ist, ja, als wer sich dieser für ihn erweisen hat. Dasselbe gilt auch für Gott. Und die Beziehung zwischen beiden erfährt sodann auf der Wüstenwanderung analog zu zwischenmenschlichen Beziehungen ihre Höhen und Tiefen, ihre euphorischen Symbiosen sowie ihre zur Verzweiflung treibenden Risse, wenngleich die Beziehung letztlich – und dies ist entscheidend – nicht abbricht.

2.2.2.4 Der Mensch als Sünder

Nachdem wir entlang der Theologie Hans-Joachim Höhns aus systematisch-theologischer und anthropologischer Perspektive die zentralen daseinshermeneutischen Aspekte des (vorwiegend ersten) Schöpfungsberichtes erschlossen haben, konnten wir die apriorischen Möglichkeitsbedingungen der Existenz von Dasein sowie deren auf eine Reziprozität von Autonomie und Heteronomie basierenden Verfasstheit ein wenig erhellen. Dies versuchten wir mittels der Explanatoren theologischer Codierungen wie der „wohlthuenden Differenz“ zwischen Schöpfer und Geschöpf, der beziehungsfo-kussierten Ähnlichkeitsmetapher „Ebenbildlichkeit“ sowie der durch (unbedingte) Be-jahung eröffneten Möglichkeit eines authentischen Entschlusses zur eigenen „Identi-tät“. Wir haben gesehen, dass die jüdisch-christliche Anthropologie als performatives Substrat des ersten Schöpfungsmythos Handlungsparadigmen wie „Anerkennung“, „Selbst- und Nächstenliebe“ sowie „Freiheit“ gewinnen und die existenzielle und inter-personale Umsetzung derselben als Schlüssel für die Möglichkeit einer gelingenden Bewältigung von Leben behaupten konnte.

An dieser Stelle müssen wir uns an das (nicht nur von Hans-Joachim Höhn) betonte Prinzip der Realitätsevidenz beziehungsweise Alltagsplausibilität jener Aussagen erin-nern, die Gott zum Gegenstande haben.⁵⁴⁴ Mit dem emeritierten Freiburger Dogmati-ker Gisbert Greshake (*1933) formuliert: „Es gehört zu den theologischen Grundgeset-zen, dass wir von Gott überhaupt und nur insoweit sinnvolle Aussagen machen kön-nen, als das, was wir von ihm sagen, in irgendeiner Form in unserer menschlichen Wirklichkeit vorkommt. Gälte dieses Gesetz nicht, so könnten wir nur unverständliche, unsinnige Worte über ihn hervorbringen.“⁵⁴⁵

Wenn wir nun am Ende unserer theologischen Ausführungen auf die prominente und historisch wirkmächtige Interpretation des Menschen als Sünder eingehen, muss an

Damit tritt eben einerseits die Performativität des Gottesglaubens in den Vordergrund, andererseits wird gezeigt, dass die ‚Ebenbildlichkeit‘ des Menschen, also der Vollzug einer wohlthuenden Differenz, einer integrierenden Bezie-hung und die Klärung der eigenen Identität als Verlängerung einer zugrunde liegenden Selbstwahl kein ‚Kinderspiel‘, sondern einen mühsamen Prozess darstellen, der motivational nur gegangen und durchgehalten werden kann, wenn eine zugrunde liegende radikale Bejahung und Anerkennung (die natürlich gelegentlich durch Erfahrungen der Realität fragmentarisch gebrochen wird) der Freiheit und Würde des anderen gegeben ist.

⁵⁴⁴ Siehe Punkt 2.2.2.2.1.

⁵⁴⁵ Greshake, Gnade, 151.

dieser Stelle gesagt sein, dass Hans-Joachim Höhn diesen Aspekt in seinem Werk eher an die Peripherie stellt. Weil aber im Hinblick auf den Schöpfungsnarrativ der Aspekt der Sünde ein unverzichtbares Fragment darstellt, wagen wir es, diesen unter der Zuhilfenahme anderer theologisch-anthropologischer Zugänge ergänzend ins Rampenlicht zu holen, wenngleich wir dabei strikt im Gedankengebäude Höhns bleiben.

Die Betonung des Faktors Sünde findet ihre Begründung in einem schonungslosen Blick auf die menschliche Daseinswirklichkeit, welcher zur Feststellung zwingt, dass von (Unbedingtheit erahnen lassender) Anerkennung, von interpersonaler Umsetzung authentischer Selbst- und Nächstenliebe, einer entschlossenen Behauptung von Freiheit für den Nächsten im Interesse seiner Persönlichkeitsentwicklung, ja, dass also die schöpfungstheologischen Basismodalitäten „Wohltuende Differenz“, „Anerkennende Beziehung“ und „Identitätsfreiheit“ nur in spärlichem Ausmaß zu ihrer irdischen Realisierung gefunden haben.⁵⁴⁶ Der noch so zuversichtlich hoffende Blick auf die Welt kann also letztlich nur durch die faktische Realität gebrochen wahrgenommen werden. Und diese Realität erweist sich allzu oft als ein Konglomerat von Handlungsweisen, welche in keinem Einklang zu jenem stehen, was wir als grundsätzliche Intention von Schöpfung erörtert haben. Ist der erste Schöpfungsbericht mit seiner Konstatierung der „Gutheit“ des Seienden deswegen naiv oder schlicht falsch? Zeichnet er eine Welt, die maximal einem magischen und konkretistischen, also infantil gebliebenen Denken genügen kann? Müssen wir dann etwa doch Religionskritikern wie Marx, Feuerbach und Nietzsche recht geben, weil diese religiöses Denken stets in die Nähe des Pathologischen und der Realitätsverleugnung gebracht haben?⁵⁴⁷ Auf der anderen Seite hat aber die kritische Philosophie – allen voran die Frankfurter Schule unter Max Horkheimer und Theodor W. Adorno – aufgezeigt, dass ein areligiöser Vernunftpurismus ebenso wenig zur Realisierung der Utopie einer heilen Welt beitragen konnte. „Gerade der

⁵⁴⁶ Hier sei an die im ersten Kapitel angeführten Diagnosen aus der Soziologie erinnert. Franz-Xaver Kaufmann etwa führt Beziehungs-, Identitäts- sowie Wirkungslosigkeit als Grunderfahrungen des postmodernen Subjektes an. Des Weiteren skizzierte er eine Gesellschaft, welche die Fundamente für Anerkennungserfahrungen und Liebeszuwendungen langsam aber sicher unterhöhlt, was zu einer Destabilisierung des je individuellen Selbst führt (siehe Punkt 1.4.4.2). Joas spricht von Kontingenz verschleiernenden Mechanismen in der gesellschaftlichen Deutung von Wirklichkeit sowie einer zunehmenden Schwierigkeit hinsichtlich stabilisierender Wertbindungen (siehe Punkt 1.3.3.2.3). Und auch Luckmann weist letztlich indirekt darauf hin, dass noch so gut gemeinte Institutionalisierungen von Werten nicht unbedingt zur Förderung einer authentischen Identität, als vielmehr genauso zur Entwicklung einer selbstentfremdeten Pseudo-Identität führen können (siehe Punkt 1.2.3.5).

⁵⁴⁷ Vgl. *Rattner*, Religion und Psychoanalyse, 13.

Versuch, die Menschheit durch Aufklärung, Verstandesgebrauch, Erziehung und Wissenschaft, durch Recht, Demokratie und wirtschaftlichen Wettbewerb friedvoller zu machen, habe sein Gegenteil tragisch und paradox entfesselt [...].“⁵⁴⁸ Eitelkeit, Opportunismus, Gewalt, Instrumentalisierung, Selbstsucht, Machtspiele, Leistungspurismus, Krieg, Mord, Verleumdung, emotionaler und physischer Missbrauch, selbstdestruktives Verhalten, Unterwerfung und Ausbeutung Schwächerer oder schier Hilfloser und noch unzählige Abgründe anderer Natur tun sich auf, wenn man die Auflösung des Okulars, mit welchem man auf die (moderne) Welt schaut, erhöht. Doch die biblischen Schöpfungserzählungen flüchten nicht – wie der erste Schöpfungsbericht bei geringer Okularauflösung vielleicht vermuten lassen könnte – in eine euphorisch-euphemistische und darin spaltende Weltperspektive, welche alles Übel magisch zu neutralisieren vermag, wenn man nur fest an Gottes Worte glaubt, dass die Schöpfung eben gut und nichts anderes als gut sei. In unmittelbarem Anschluss an den ersten Schöpfungsbericht befinden sich die sogenannten „Verfehlungsgeschichten“⁵⁴⁹, welche mittels dialektischer Herangehensweise die Harmonie des ersten Schöpfungsberichtes aufbrechen. Nun wissen wir bereits, dass das mythologische Narrativ „keine Historie sein, sondern [...] prinzipielle Gegebenheiten des Menschseins erheben will“⁵⁵⁰. Damit muss jenen Vorstellungen eine klare Absage erteilt werden, welche im konkretistischen Sinne darauf beharren, dass Gott eine gute Welt geschaffen hat und diverse „Urmenschen“ aufgrund eines kognitiven und emotionalen Unvermögens das ihnen Vermachte durch Fehltritte nachhaltig zum Negativen hin beeinflusst und damit eine nahezu untilgbare Schuld auf sich geladen haben. Wenn wir *Dasein*, *Identität* und *Freiheit* als zentrale Implikationen der Sinnstruktur von Schöpfung beziehungsweise von Sein freilegen konnten⁵⁵¹ und darauf verwiesen haben, dass die Integration und Realisierung dieser Aspekte einem Individuum nur durch das selbst nicht produzierbare Ereignis einer (unbedingten) Anerkennung (die ausschließlich im Modus einer wohltuend-

⁵⁴⁸ Gruber, Das entzauberte Geschöpf, 121.

⁵⁴⁹ Zu den prominentesten gehören der Sündenfall (Gen 3), der Brudermord bei Kain und Abel (Gen 4,1-16) sowie der Turmbau zu Babel (Gen 11,1-9).

⁵⁵⁰ Gruber, Das entzauberte Geschöpf, 122. (Siehe dazu auch Punkt 2.2.2.2.2.)

⁵⁵¹ Siehe Punkt 2.2.2.3.1.

bezogenen Differenz zugesagt werden kann⁵⁵²) gelingen kann, dann muss die „Sünde“ als ein Daseinszustand verstanden werden, der ein Sich-Einlassen auf diese Sinnstruktur unmöglich macht. Das Dasein äußert sich dann als nutzlos-leere Nichtigkeitserfahrung und die Identität löst sich auf im selbstentfremdenden Chaos eines nicht näher bestimmbaren Unbehagens, womit die Freiheit, also die Möglichkeit der (Selbst-)Wahl, zur vernichtenden Bedrohung verkommt. Schöpfungsberichte und Verfehlungsgeschichten möchten nun aber den Kosmos sowie den Menschen nicht manichäisch-dualistisch in Gut und Böse spalten, als vielmehr sie die unausweichliche und nur um den Preis der Realitätsverleugnung zu verhindernde Aufgespanntheit menschlicher Existenz zwischen diesen Polen thematisieren. „Wir sehen: Sünde ist in dieser Perspektive nicht so sehr ein bewusster Akt, ein Verstoß gegen ein göttliches Gebot, sondern die theologische Bezeichnung für einen unheilvollen Riss in der menschlichen Person, der tiefer reicht als ihr Wille, gut sein zu wollen.“⁵⁵³ Genauso wie die Begriffe „Schöpfung“ oder „Ebenbildlichkeit“ muss auch der geschichtlich leider massiv belastete Begriff der „Sünde“ als die explizit theologische Codierung einer Daseinsverfasstheit verstanden werden. Im Falle der „Sünde“ handelt es sich dabei anthropologisch betrachtet offenkundig als augenfälliger Bestandteil der *conditio humana*, für welche gilt: Die permanente Gefahr der Daseins-, Selbst- und Freiheitsverfehlung (also der Basisvollzüge) des Menschen mit all ihren Folgen. Der Begriff der „Sünde“ bezeichnet somit keinen Tathergang, sondern einen Existenzmodus, der dahingehend beschrieben werden kann, dass es sich um ein Verfehlen „am Grund der Existenz [handelt], das dann freilich mit einer unerbittlichen Gesetzmäßigkeit und einem furchtbaren Ausmaß an Hilflosigkeit und Tragik auch zum Schuldigwerden an bestimmten elementaren Verpflichtungen des menschlichen Lebens nötigt und dabei die besten Strebungen und Befähigungen des Menschen in das Joch der unbeabsichtigten (!) Zerstörung zwingt [...]“⁵⁵⁴. Die mehr oder weniger intensive Bekanntschaft mit einem solch tragischen Existenzmodus bleibt keinem Menschen in seiner Biographie gänzlich fremd, weshalb uns ein „theologisch sachgemäßes Verständnis von Sünde [...] gerade im anthropologischen Kontext

⁵⁵² Siehe Punkt 2.2.2.3.4.

⁵⁵³ Gruber, *Das entzauberte Geschöpf*, 123.

⁵⁵⁴ Eugen Drewermann, *Strukturen des Bösen. Band 1: Die jahwistische Urgeschichte in exegetischer Sicht*, Paderborn 1988, XIII.

möglich [ist], weil hier nicht die einzelne Verfehlung, sondern die Sünde als grundlegende Ausrichtung des menschlichen Lebens wahrzunehmen ist [...]“⁵⁵⁵. Wir können und dürfen also an dieser Stelle die Sünde nicht als böartigen, moralisch verwerflichen Akt darstellen, sondern müssen die zugrunde liegenden existenziellen Bedingungen reflektieren, die dafür verantwortlich zeichnen, zu sich selbst in einen destruktiven Widerspruch zu geraten.

2.2.2.4.1 Verfehlung: Daseinsangst und Aufhebung der Differenz

Wir bleiben im Codierungsgebäude Hans-Joachim Höhns und möchten aus diesem heraus einen tiefgründigeren Blick auf die Sündendisposition des Menschen werfen. Wir haben Gott als jene Instanz beschrieben, welche es vermag, eine grundsätzliche, nachhaltige und wohltuende erste Differenz zwischen Sein und Nichts zugunsten des Seins zu setzen. Damit einher geht die Installation von Differenz, Beziehung und Identität als vorzügliche Modalitäten dieser Wirklichkeit. In jenem Moment, in dem es einen Unterschied gibt, existiert konkretes Sein, also Identität. Diese wiederum braucht eine Beziehung zu dem von ihm Unterschiedenen, weil es sonst seine Identität nicht als solche definieren kann. Der Mensch als Gott Ähnlicher reformuliert und transformiert mittels seiner Existenz dieses Schöpfungsprinzip in die konkrete Wirklichkeit hinein, indem er seine und des anderen Identität mittels wohltuender Differenz in anerkennender Beziehung im Horizont zugesagter Freiheit aktualisiert. Nun dürfen wir hier die Begriffe Differenz, Beziehung und Identität nicht hypostasieren, sondern sie dienen als Hilfskonstrukt dafür, wie Wirklichkeit verfasst ist und heilsam gestaltet werden kann.

Die *Erzählung vom Sündenfall* (Gen 3) zeigt nun auf beeindruckende Art und Weise, wie besagtes Schöpfungsprinzip eine Pervertierung erfährt, indem der wohltuenden Differenz eine Aufhebung zukommt, weil der Mensch aus Motiven der Selbstunsicherheit sowie der daraus resultierenden Angst eine Machterweiterung anstrebt. Machterweiterung bedeutet nun aber die Negation einer Anerkennung der Freiheit des anderen, die sich doch gerade dadurch auszeichnet, „daß man es unterläßt, vom

⁵⁵⁵ Wolfgang Schoberth, Einführung in die theologische Anthropologie, Darmstadt 2006, 121.

anderen alles haben zu wollen“⁵⁵⁶. Wenn wir in dieser Arbeit mit Höhn den Begriff der „Grundlosigkeit“ im Hinblick auf das Dasein vor Gott als einen positiv konnotierten eingeführt haben⁵⁵⁷, so sieht Höhn trotz allem genau hier die ursprüngliche Quelle existenzieller Angst, weil die Welt dem Menschen eben gerade nicht darüber Auskunft gibt, was es mit ihm auf sich hat. Das „Warum“ und „Wozu“, das „Woher“ und „Wohin“ und somit der Grund sowie der Sinn seines Daseins erschließen sich ihm nicht aufgrund der bloßen Betrachtung der Welt, was zur Folge hat, dass ihm dieses Sein als ein Beängstigendes, Verunsicherndes und Vertrauensunwürdiges entgegentritt.⁵⁵⁸ Zur Stabilisierung dieser „Haltlosigkeit der Existenz“⁵⁵⁹ muss sich der Mensch nun aber kompensatorisch selbst etwas be-sorgen, welches ihm – wenn auch nur illusorisch – als absoluter Halt dient, womit natürlich proportional die Angst vor diesem be-sorgten ‚Absoluten‘ steigt, weil ein Verlust desselbigen unerträglich wäre. Dies zeigt: „Es gehört zur Dialektik der Angst, dasjenige zum Ort neuer Beängstigung zu machen, von dem man sich die ‚Bannung‘ der Angst versprach.“⁵⁶⁰ In Form der Schlange tritt beim Menschen also ein Unbehagen im Hinblick auf die Differenz zum Gegenüber auf, mit dessen Wesen man doch am liebsten eine Symbiose anstreben würde, damit ein Verlust entweder unmöglich oder aber aufgrund einer derart erlangten Partizipation an dessen Macht erträglich sei. Das Gegenüber wird zum Objekt der Begierde, aber aufgrund der besagten dialektischen Verfassung der Angst diffamiert die Schlange nun die wohltuende Differenz und skizziert sie als ein Gefüge von Herrschsucht, Eitelkeit und Sadismus.⁵⁶¹ Der Baum in der Mitte des Gartens, der im unüberschaubar großen Paradies (als einziges) die wohltuende Differenz zwischen Gott und den Menschen markiert, wird nun zum einzig relevanten Handlungsobjekt, indem die mit ihm nun negativ assoziierte Grenze als jenes verstanden wird, das es unbedingt zu überwinden gilt. Dietrich Bonhoeffer beschreibt das Symbol des Baumes eindrücklich: Jener Baum, „der die

⁵⁵⁶ Höhn, zustimmen, 96.

⁵⁵⁷ Siehe Punkt 2.2.2.3.

⁵⁵⁸ Vgl. Höhn, zustimmen, 103.

⁵⁵⁹ Ebd., 103.

⁵⁶⁰ Ebd., 103.

⁵⁶¹ Im Hinblick auf die besagte Dialektik der Angst und das aus ihr resultierende paradoxe Handeln bringt Paulus im Römerbrief diesen innerpsychisch hohe Anspannung sowie Verzweiflung generierenden Widerspruch auf den Punkt, wenn er schreibt: „Denn ich begreife mein Handeln nicht: Ich tue nicht das, was ich will, sondern das, was ich hasse.“ (Röm 7,15)

Grenze des Menschen bezeichnet, steht in der Mitte. Die Grenze des Menschen steht in der Mitte seines Daseins, nicht am Rand“⁵⁶². Die Differenz ermöglicht Dasein anstatt sie zu vereiteln, doch die Schlange hat die Umkehrung dieser Zuschreibung längst verkehrt, weshalb der Mensch die Grenze überschreitet und sich des Baumes bemächtigt. Die Differenz ist nun aufgehoben, die Beziehung eingeebnet, die Identität auf sich selbst zurückgeworfen; die Behauptung der Freiheit für den anderen verstummt genauso wie die bedingungslose, keinen Grund verlangende Anerkennung. „Genau dies ist das ‚Böse‘, das der Mensch nun erkennt. Er sieht, wie es ‚coram mundo‘ um ihn steht: Er ist nichts Besonderes; er hat von sich aus nichts vorzuweisen, das ihm bestimmte Bevorzugungen einräumt. Seine Umwelt zeigt sich von seinem Pochen auf eine Sonderstellung unbeeindruckt.“⁵⁶³ Der Mensch erkennt nun seine Blöße, seine Bloßheit beziehungsweise Nacktheit und muss das Paradies der wohlthuenden, anerkennenden, freiheits- und identitätsermöglichenden Differenz verlassen. Zwei Möglichkeiten tun sich ihm nun auf: Erstens „[i]n einer gnadenlosen Welt gegen die eigene Nicht-Notwendigkeit, gegen das Gefühl der eigenen Nichtigkeit zu existieren [...] [und] sich selbst und allen anderen mit äußerster Anstrengung bis zum Zusammenbruch zeigen zu müssen, daß man als Mensch mehr ist als ein Gebilde Staub, ein Haufen Dreck“⁵⁶⁴. Zweitens, sich zu verstecken und zu isolieren, weil ohne zugrunde liegende Anerkennung jede noch so geringe Beschämung das Ich zum Einsturz bringen kann. Beide Reaktionsvarianten, die auch kombiniert werden können, münden letztlich in eine Pathologisierung der Beziehungsgestaltung, weil die nun zu erbringende Rechtfertigung des Selbst einen derartig hohen Kraftaufwand bedeutet, dass eine authentische Hingabe zum anderen um dessen selbst willen nicht mehr möglich scheint.

Die *Verfehlungsgeschichte von Kain und Abel* (Gen 4,1-16), die an den Sündenfall anschließt, mikroskopiert nun die besagte Pathologisierung der Beziehungsgestaltung als Resultat einer angstgeleiteten Aufhebung wohlthuender Differenz. Wenn wir zuvor von zwei Reaktionsmöglichkeiten in Bezug zum Verlust eines wohlthuend differenten und

⁵⁶² Dietrich Bonhoeffer, *Schöpfung und Fall*, München 1968, 50.

⁵⁶³ Höhn, zustimmen, 100.

⁵⁶⁴ Ebd., 100.

darin anerkennenden Gegenüber sprachen, so können wir erkennen, dass Adam die zweite Variante wählte, indem er sich zunächst versteckte.⁵⁶⁵ Die Geschichte von Kain und Abel erzählt nun von der ersten Kompensationsvariante (erzwungene Anerkennung durch Leistung) und leitet diese damit ein, dass beide Brüder Gott ein Opfer darbringen. Gott betrachtet Abels Opfer, an Kains aber ging er vorüber, ohne es eines Blickes zu würdigen. Für Höhn ist der zentrale Ausdruck des Opfers die Erkenntnis jener fundamentalen existenziellen Ambivalenz, die wir beim Sündenfall soeben besprochen haben. Auf der einen Seite ist es schöpfungsgeschichtlich intendiert, dass jedes Individuum eine autonome Identität erlangt, diese aber wiederum nur mittels eines Bewusstseins für die eigene Verwiesenheit auf die Freiheitsbehauptung und Anerkennung des anderen zu haben ist. Und „[w]er opfert, gesteht ein, daß er auf Vermittlung angewiesen ist“⁵⁶⁶, ja, gesteht ein, „dass nicht durch eigene Anstrengung des Menschen die Macht der Daseinsangst gebrochen werden kann“⁵⁶⁷. Wir müssen auf dramaturgischer Ebene bedenken, dass die Welt von Kain und Abel nicht mehr das Paradies ist und sie das Kind zweier Eltern sind, die als Reaktion auf die folgenschwere Differenzaufhebung zu Gott mit Verstecken und jeglicher Abweisung von Verantwortung⁵⁶⁸ reagierten. An Kain zeigt sich nun mit fulminanter Brachialität, welche Auswirkung diese (von ihm unverschuldete) Relativierung der wohltuenden Differenz mit sich bringt. Er kann sich jener unbedingten Liebe nicht mehr sicher sein und trägt somit auch nicht die Erfahrung einer unbedingten Anerkennung in sich, womit es für ihn keine ausgemachte Sache ist, „An-sehen“⁵⁶⁹ zu haben. Kain steht exemplarisch für jene Menschen, „die nie und nimmer für möglich halten können, daß so, wie sie sind und einfach weil sie sind, so etwas wie Liebe ihr Leben begleitet“⁵⁷⁰. Der sich redundant zur Geltung bringende Imperativ in solchen Menschen lautet nicht selten: „Wenn du berechtigt sein möchtest auf dieser Erde, [...] dann musst du dir verdienen, dazusein.“⁵⁷¹ Die

⁵⁶⁵ Vgl. Gen 3,8-10.

⁵⁶⁶ Höhn, zustimmen, 106.

⁵⁶⁷ Höhn, Fundamentaltheologie, 238.

⁵⁶⁸ Gen 3,12-13. (Als Anmerkung sei hier angefügt, dass eine destabilisierte Identität sich eben auch dadurch auszeichnet, auf die Gründe des eigenen Handelns keine befriedigenden Antworten mehr geben zu können, also verantwortungslos wird.)

⁵⁶⁹ Höhn, zustimmen, 106.

⁵⁷⁰ Ebd., 105.

⁵⁷¹ Ebd., 105.

grundsätzliche Negation von Anerkennung und Rechtfertigung des eigenen Daseins in Ermangelung eines zugewandten differenten Gegenübers kann sodann zu jenem Zwang führen, mittels eines Übermaßes an Disziplin und Leistung jene Leere zu kompensieren.⁵⁷² „Im Mittelpunkt der Erzählung steht mithin nicht (mehr) so sehr das Motiv des Neides, sondern stärker das Gefühl des Abgewiesenseins, des Abgelehntwerdens, des Nichtakzeptiertseins, [...] und zwar ohne ersichtlichen Grund, [...] trotz des eigenen Bemühens.“⁵⁷³ Während Kains erstes Dilemma darin besteht, dass er vielleicht gar nicht opfern möchte, sondern muss, erweist sich nun das zweite Dilemma in seinem Verhältnis zu diesem Opfer, denn von der Qualität desselben hängt seine Daseinsberechtigung ab. Höhn interpretiert die Kain-Opfer-Thematik also auch dahingehend, dass Kain sich mit der Opfergabe (im Hinblick auf die Ackerfrüchte also mit Unbeseeltem) identifiziert. „Was auf den ersten Blick als ein willkürliches, unerklärliches Verhalten erscheint – dass Gott nämlich auf Kains Opfer nicht sieht – kann auch als Dementi der Identifikation des Opfernden mit seinem Opfer gedeutet werden. Eine solche Gleichsetzung würde den Menschen stets zu Höchstleistungen zwingen, um vor Gott Ansehen zu finden.“⁵⁷⁴

Wir haben es bei dieser Erzählung also zunächst mit dem Zusammenfall zweier gravierender Neutralisierungen der wohltuenden und daseinsermöglichenden Differenz zu tun. Die erste besteht aus der grundsätzlichen Aufhebung der Anerkennung gewährenden Differenz beim Sündenfall, welche im Hinblick auf die daraus nahezu unausweichlich angeeignete „Strategie des Machens“⁵⁷⁵ dazu nötigt, die Differenz zwischen dem Menschen und seinen Besitztümern aufzuheben. Diese zwei Dilemmata haben wiederum unmittelbare Auswirkung auf die Interaktionsprozesse unter den Menschen und bewirken ein drittes Dilemma. Wenn die fundamentale Zusage⁵⁷⁶ an die eigene

⁵⁷² Vgl. ebd., 106.

⁵⁷³ *Drewermann*, Strukturen des Bösen. Teil 1, 124.

⁵⁷⁴ *Höhn*, Der fremde Gott, 65.

⁵⁷⁵ Ebd., 64.

⁵⁷⁶ Und mit „fundamental“ meine ich eine Qualität von Zusage, aufgrund welcher der Adressat nicht dazu gezwungen ist, sich dauernd sinnlich (etwa mittels dem Verlangen angeblickt zu werden) zu vergewissern, dass er aus dieser Anerkennung durch den anderen nicht herausgefallen ist. Ein solch permanenter Vergewisserungszwang steht in Gegensatz zu jener Freiheit, die zu allererst in der Selbstwahl vollzogen wird. Sehr schön zeigt diesen Umstand etwa der Mythos von Orpheus und Euridyke, wo Orpheus seine Geliebte aus der Unterwelt wieder mit auf die Erde neh-

Identität nicht existiert sowie dieselbe folglich nachhaltig destabilisiert, und wenn so- dann dieses destabilisierte Sein Berechtigung und Wert vorzüglich aus der Identifikation mit Besitz generieren muss, wird der Nächste unweigerlich zum unerbittlichen Konkurrenten. Der andere wird seines Status der Andersheit enthoben (welche ja für einen ver- und gesicherten Menschen keine Provokation darstellt) und in all seinem Tun von nun an ausschließlich auf das eigene Handeln bezogen. Es „kann der Eindruck der eigenen Unansehnlichkeit so groß sein, daß der Mensch in jedem Blick des anderen ein Nicht-Ansehen sieht. Ein solcher Mensch kann in den Augen des anderen nur den Blick der Verachtung erkennen“⁵⁷⁷. Die Differenz zu ihm wird also ebenfalls in dem Sinne aufgehoben, dass Abel von den Projektionen Kains überlagert und dieser letztlich auch über das Seinsrecht seines Bruders bestimmen wird. Abel darf nicht mehr Abel sein und Kain kann nicht mehr dieser Kain sein. Der von Gott an-gesehene Abel wird für Kain zum Mahnmal der eigenen Unzulänglichkeit und „[d]ie Infragestellung der eigenen Existenz ist nur so zu beseitigen, dass man den Infragesteller beseitigt“⁵⁷⁸. In der durch Austilgung vollzogenen Vereinnahmung des anderen wiederholt dieser Kain letztlich das, was seine Eltern begonnen haben. Die eigene Ohnmacht wurde kompensiert mit Allmacht. Die „Verkehrung wohltuender Unterschiede“⁵⁷⁹ wurde vollzogen. Was nach außen betrachtet aussieht wie ein klassischer Morddelikt eines eindeutig Schuldigen an einem eindeutig Unschuldigen erweist sich bei näherer Betrachtung als ein hoch komplexes Gerüst an Zu- und Umständen, welches letztlich zu diesem tragischen Ereignis des Brudermords führt. Der nicht als punktuelles Ereignis zu verstehende Auslöser dieser bestürzenden Begebenheit ist letztlich die von Grund auf unheilvolle Modalität jener destruktiven Selbst- und Fremdbeziehung in die Kain einerseits hineingeboren wurde und aus der er andererseits keinen Ausweg finden konnte. Die Aufhebung der wohltuenden Differenz, der liebevollen Beziehung und der zur Freiheit

men darf. Allerdings lautet die Bedingung dafür, dass er sich bis zum Erreichen ihres Zieles nicht nach ihr umdrehen darf. Als Orpheus nicht mehr sicher ist, ob seine Liebe hinter ihm ist, bricht er die Anordnung und Euridyke entschwindet umgehend. Der Mythos selbst klärt Orpheus' Motivation zum Bruch der Anordnung nicht auf, doch darf durchaus die Interpretation gewagt werden, dass eine Liebe, die sich immer wieder ihrer Faktizität vergewissern muss, eben keine solche ist, weil hier noch ein wesentliches Angstelement vorhanden ist, welches die Freiheit bei- der Beteiligten nahezu verunmöglicht.

⁵⁷⁷ Höhn, zustimmen, 107.

⁵⁷⁸ Ebd., 108.

⁵⁷⁹ Ebd., 108.

berufenen Identität zum und des anderen findet ihren Ursprung immer wieder in jener Ur-Angst, welche in Ermangelung eines konkret anerkennenden Gegenübers sich selbst absolut (und damit als einsam) setzen muss oder alles andere als potentiell die eigene Vernichtung initiiierende Konkurrenz erlebt und somit zu übertrumpfen hat. Ohne diese Kompensationsmechanismen nähme nämlich sonst die Furcht überhand, Nichts zu sein.⁵⁸⁰

2.2.2.4.2 Der sündige Mensch als (homo) incurvatus in se

Unsere Betrachtungen über die Sünde zu einem Abschluss bringend, können wir an dieser Stelle die „Sünde als Form der Beziehungsstörung“⁵⁸¹ zusammenfassen. Sie co-dierte in erster Linie nicht ein moralisches Fehlverhalten (welches lediglich als Symptom der ‚Sünde‘ verstanden werden kann), sondern verweist auf den Modus einer letztlich bitteren Selbst- und Fremdbeziehung, welche allerdings die Erkenntnis derselben um jeden Preis zu kaschieren versucht. In der Tradition der Theologie hat sich recht trefflich die Assoziation der Sünde mit dem Zustand einer ‚Verkrümmung‘ durchgesetzt. Augustinus (354-430) sprach vom „homo curvatus“⁵⁸², Thomas von Aquin (1224-1274) übernahm diese Metapher und Martin Luther (1483-1546) positionierte mit der Rede vom ‚in sich gekrümmten Wesen‘ dieselbe an prominenter Stelle in der theologischen Betrachtung des Menschen. In sich hineingekrümmt zu sein bedeutet auf bildlicher Ebene eine Abschottung von der Außenwelt und zugleich ein permanentes Kreisen um sich selbst. Auch die Etymologie des Begriffes Sünde verweist auf diesen Daseins-

⁵⁸⁰ Gerade im Hinblick auf dieses Nichts, also das der Schöpfung und dem Sein diametral Gegenüberstehende, stellt die Sünde einen zentralen Aspekt im Römerbrief dar, wo in Kapitel 5 Vers 12 angeführt ist, dass mit der Sünde der Tod in die Welt kam und schließlich jeden betrifft, da eben alle Menschen Sünder sind. Die Sünde ist letztlich der verzweifelte Versuch, den Tod, also das Nichts beziehungsweise die Nichtigkeit des eigenen Selbst zu bekämpfen, ja, sie ist ein Aufbäumen, um jenes zu verhindern, von dem sich das Selbst schon lange bedroht sieht: Dem Rückfall in die absolute Bedeutungslosigkeit. Und diese Gefahr ist immerzu dort gegeben, wo man nicht die Gewissheit einer bedingungslosen Anerkennung mittels einer unerschütterlichen Beziehung eines erreichbaren und für sich eigenständigen Gegenübers in sich trägt. Der vielzitierte Satz des französischen Philosophen Gabriel Marcel (1889-1973) „Einen Menschen lieben heißt sagen: du wirst nicht untergehen.“ (*Gabriel Marcel*, Gegenwart und Unsterblichkeit, Freiburg i. Br. 1961, 79.) drückt (ohne hier auf die eschatologische Dimension dieses Satzes eingehen zu können) genau diesen Sachverhalt aus. In der interpersonalen Liebe erfährt der Mensch die eindrücklichste Bewahrung vor dem Nichts, dem Tod, der Bedeutungslosigkeit. Hier erfährt er die Möglichkeitsbedingung für jene Freiheit, anderen als anderen begegnen zu können, ohne diese unterdrücken oder sich selbst zu einer Pseudo-Identität erheben zu müssen.

⁵⁸¹ Reber, Menschenbild, 53.

⁵⁸² Guido Bausenhart, Stolz – Geschwellte Brust auf schwächtigen Beinen, in: Peter Nickl [Hg.], Die sieben Todsünden – Zwischen Reiz und Reue, Münster 2009, 83ff.

charakter. Eine Variante der etymologischen Herleitung bezieht sich auf das altnordische Wort ‚sund‘⁵⁸³, was soviel wie ‚trennen‘, ‚(ab)sondern‘ oder aber ‚Enge‘ bedeutet.⁵⁸⁴ Der in-sich-gekrümmte Mensch, welcher – bildlich gesprochen – emotional eben nahezu zur Embryonalstellung zurückkehrt, sondert sich ab und isoliert sich, um seinen Fokus komplett auf sich selbst zu richten, was er tun *muss*, um dem endgültigen Zerfall des Ichs in ein Nichts hinein entgegenzuwirken. In dieser Verkrümmung wird sein Bewegungsspielraum ein minimaler beziehungsweise maximal einge-eng-ter. Es kommt hinzu, dass der ‚Homo incurvatus‘ von außen letztlich nur mehr schwer erreichbar ist und diverse Belehrungen, gut gemeinte Ratschläge oder gar Schuldzuweisungen seine (wie auch immer geartete) Verkrampfung lediglich verstärken, da sein ohnehin poröses Ich bereits zu stark beschädigt ist und er die wenigen intakten Selbstanteile nicht infrage gestellt wissen will. „Weil die Sünde als die Rückseite der Ebenbildlichkeit und so als ihre Verkehrung anzusprechen ist, ist sie zugleich fundamental zu unterscheiden von einer Verletzung der jeweils gesellschaftlich dominierenden Moral – eine Unterscheidung, die freilich in der Geschichte der Christenheit häufig mit verhängnisvollen Folgen mißachtet wurde.“⁵⁸⁵ Der in sich verkrümmte Mensch vertraut nicht mehr auf ein befreiendes Gegenüber und hat den Glauben an die Möglichkeit einer wohltuenden und anerkennenden Differenz verloren (keine *continua*) oder nie entwickeln können (kein *ex nihilo*), weshalb die Freiheit zur Selbstwahl sowie die authentische Annahme der eigenen Identität zu einem Ding der Unmöglichkeit verkommt. „Das Sündersein des Menschen manifestiert sich [folglich – Anm. d. V.] in dem Versuch, das Leben aus eigener Macht zu meistern und zu sichern, und dabei eben das zu negieren, was Menschen selbst nicht hervorbringen können.“⁵⁸⁶ Und dies ist das Wesen beziehungsweise die Verfasstheit der Geschöpflichkeit⁵⁸⁷ (also auch der ebenbildlichen Ähnlichkeit), welche auf der Setzung des Menschen als Adressat und Adressant von Differenz (Anerkennung), Beziehung (Liebe) und Identität (Freiheit) beruht. Diese, von Hohn schöpfungs-

⁵⁸³ Vgl. Duden, Herkunftswörterbuch, 380.

⁵⁸⁴ Man denke hier als geographisch-geologisches Beispiel etwa an den Öresund, also jener Meerenge zwischen Dänemark und Schweden. Anhand dieses Beispiels kann man die angeführten Bedeutungen insofern gut in einen Zusammenhang bringen, weil es hier eben eine ‚Enge‘ ist, welche zwei Teile voneinander ‚absondert‘ beziehungsweise voneinander ‚isoliert‘.

⁵⁸⁵ Schoberth, Einführung in die theologische Anthropologie, 122-123.

⁵⁸⁶ Ebd., 126.

⁵⁸⁷ Vgl. ebd., 126.

theologisch in den Mittelpunkt gerückten, Aspekte von Existenz zu negieren, heißt letztlich ‚Dasein‘ zu negieren, der Furcht vor der Bedeutungslosigkeit ausgeliefert zu sein und die Flucht in eine Als-ob-Identität antreten zu müssen. Deswegen ist es das Schicksal von Kain, „[r]astlos und ruhelos“⁵⁸⁸ zu sein. Theologisch wie anthropologisch gesprochen kann diese ruhelose Verkrümmung nur dadurch gelöst (folglich sprechen wir von ‚Erlösung‘⁵⁸⁹) werden, indem einerseits diese Verkrümmung überhaupt als solche wahrgenommen wird und andererseits etwas „von außen in diese Verkrümmung hineinwirkt“⁵⁹⁰. Damit ist natürlich eine Form der Zuwendung gemeint, welche ohne missionarischen Anspruch und invasiver Methodik eine respektierende Differenz zum Verkrümmten wahrt, darin eine achtsame Bezogenheit aufweist und damit die Identität desjenigen ohne moralischen Fingerzeig anerkennt, womit dem Betroffenen möglicherweise zum ersten Mal diese Erfahrung zuteil wird. Dieses Anerkennen-Können⁵⁹¹ allerdings kann nur ein wahres sein, wenn der Anerkennende um den Zustand des In-sich-verkrümmt-seins weiß und dadurch mit authentischer Empathie begegnen kann. Gerade Martin Luther wies hier eben auf den Umstand hin, dass es von zentraler Wichtigkeit ist, das Sündersein des Menschen an sich zu erkennen⁵⁹²; also den Umstand, dass jeder Mensch im Hinblick auf die Grundlosigkeit des Daseins⁵⁹³ und der daraus resultierenden Angst destruktive kompensatorische Züge entwickelt. Aus diesem unweigerlich zum Menschen gehörenden und ihn determinierenden Urzustand⁵⁹⁴ kann der Mensch nicht aussteigen. Er glaubt es zwar zu können, aber eben nur mittels der zuvor bei den Verfehlungsgeschichten beschriebenen Strategien, welche unweigerlich ihren Preis fordern. Auch für Luther ist der Begriff der Sünde nicht mit einem moralischen Fehlverhalten und dem daraus resultierenden Gewissenskonflikt assoziiert. Dieses Verständnis wäre zu äußerlich und letztlich auch zu bagatellisierend, weil damit der tiefe Konflikt in der Grundhaltung des Menschen zu seinem Dasein nicht zum Ausdruck kommt. In Anbetracht der existenziellen Bedeutung des Themas zeigt Luther sodann

⁵⁸⁸ Gen 4,12.

⁵⁸⁹ Vgl. *Reber*, Menschenbild, 54.

⁵⁹⁰ Ebd., 54.

⁵⁹¹ Wir haben die Wichtigkeit des Anerkennen-Könnens in Punkt 2.2.2.3.4 thematisiert.

⁵⁹² Vgl. *Otto Hermann Pesch*, Luther, in: LThK³, Band VI (Sonderausgabe 2006), 1131-1135.

⁵⁹³ Siehe Punkt 2.2.2.4.1.

⁵⁹⁴ Der sogenannten, in der Theologieggeschichte leider mit Augustinus beginnend zunehmend biologisch gedachten, ‚Erbsünde‘, die eigentlich als ‚Ur-Sünde‘ zu deklarieren ist.

auch eine verständliche Abneigung im Hinblick auf die Kompensationsstrategie der ‚gutmachenden Werke‘ (der sogenannten Werkgerechtigkeit⁵⁹⁵). Umso eindrücklicher ist es, wenn Luther in der Heidelberger Disputation von 1518 eben darauf verweist, dass nicht jener gerecht wird, der viele Werke vollbringt, sondern wer ohne Werke sich auf die Zusage Gottes (in diesem Fall definiert durch die Handlungspraxis ‚Christus‘) einlässt.⁵⁹⁶ Luther führt hier quasi eine kopernikanische Wende durch⁵⁹⁷, die für uns auf anthropologischer Seite insofern wichtig ist, weil sie ein Verständnis dafür zeigt, dass von dem aus lauter Angst gekrümmten und innerlich daniederliegenden Mensch keine ernst gemeinten und selbstreferentiell wahrhaftig stärkende Werke mehr verlangt werden können, weil er sie nicht mehr kraft seiner Identität, sondern kraft einer für jede Manipulationsmöglichkeit dankbaren Verzweiflung vollbringt. Erst wenn die Identität mittels besagten Hineinwirkens von außen aufgerichtet ist, wenn das Individuum die Vergeblichkeit seiner selbst- und weltmanipulierenden Werke erkennt und sodann erfahren darf, dass sein bloßes Dasein der einzige und letzte Grund für seine unwiderrufliche Liebenswürdigkeit ist, kann ein Mensch geboren werden (also ‚anfangen‘), welcher aus einer Kongruenz von Sein, Fühlen und Handeln lebt. Zu verstehen, dass man ein Sünder ist, heißt also nicht zu verstehen, dass man schlecht ist, sondern bedeutet letztlich die Integration jener Selbstanteile, die zugunsten einer fügsameren Pseudo-Identität abgespaltet werden. Anders formuliert: „Dieses Lernen, ein Sünder zu sein, führt aber gerade nicht zu der Selbstverachtung, die die Folge des ständigen Scheiterns am Ideal der Selbstvervollkommnung ist, sondern dazu, das Sündersein nicht ernster zu nehmen als Gott es tut. Nicht das eigene Tun und Scheitern definiert einen Menschen; es geht vielmehr darum, Gottes Urteil gelten zu lassen.“⁵⁹⁸ Was hier

⁵⁹⁵ Vgl. *Peter Lüning*, *Werkgerechtigkeit*, in: LThK³, Band X (Sonderausgabe 2006), 1101.

⁵⁹⁶ Vgl. *Karl-Heinz zur Mühlen*, *Reformatorisches Profil. Studien zum Weg Martin Luthers und der Reformation*, Hrsg. von Johannes Brosseder und Athina Lexutt, Göttingen 1995, 40-65.

⁵⁹⁷ Er setzt sich in diesem Punkt klar von der aristotelischen Vorstellung ab, dass ein grund(!)-sätzlicher Habitus durch das ständige Wiederholen gewisser Akte zustande kommt. „Die Scholastik unterscheidet sehr wohl zwischen einem habitus acquisitus, einem selbsterworbenen habitus, wie es ihn nur im Bereich der natürlichen Tugenden gibt, und einem habitus infusus, einem eingegossenen, geschenksweise verliehenen habitus, um den allein es im Gnadengeschehen [unverdiente Anerkennung – Anm. d. V.] geht. Trotzdem ist die Interpretation des Gnadengeschehens mit dem Schema des aristotelischen Tugendbegriffs – darin hat Luther ganz richtig gesehen – die Ursache für die Einmischung des Verdienstbegriffs und für die Unfähigkeit, die Unterscheidung zwischen dem moralischen und dem theologischen Aspekt scharf zu bestimmen.“ (*Gerhard Ebeling*, *Luther. Einführung in sein Denken*, Tübingen 1981, 97.)

⁵⁹⁸ *Schoberth*, *Einführung in die theologische Anthropologie*, 127.

theologisch mächtig als „Gottes Urteil“ daherkommt, meint letztlich aber jenes, was wir im Hinblick auf den Schöpfungsbericht erschlossen haben: Die immer schon gültige und nachhaltige Setzung einer wohltuenden Differenz als zur Identität befreiendes Anerkennungs- und Beziehungsgeschehen.

Und gerade hierin zeigt sich theologisch jenes vorformuliert, was wir in der philosophisch-anthropologischen Reflexion auf den Begriff des Existierens⁵⁹⁹ erschlossen haben: Es geht vor allem um „die Voraussetzung, daß der Mensch zumindest insofern sich selber entzogen ist, als er nicht von sich selbst her und nicht von innen heraus, sondern nur vom anderen seiner selbst her, also von außerhalb seiner zum ‚ganzen Menschen‘ werden und die reale Identität finden kann, auf die er doch angelegt ist“⁶⁰⁰.

Es darf an dieser Stelle abschließend angemerkt werden, dass jener Prozess der Entkrümmung, also der Erlösung mittels eines sich Öffnens auf ein Anerkennendes hin, nicht als ein punktuelles Geschehen verstanden werden darf, sondern es sich um einen Prozess handelt, welcher von Hochs und Tiefs geprägt ist. Wenn Gott zu Moses sagt, dass er der sein werde, als der er sich erweisen werde⁶⁰¹, verweist dies gerade darauf, dass eine integrierende Beziehungserfahrung kein bloß harmonisch-romantisches Idyll darstellt, sondern einen Weg, dessen Ende noch nicht absehbar ist. Der Exodus in die Freiheit führt durch eine Wüste hin zum Sinai, einem damaligen Utopos (Un-Ort), welcher einerseits eine existenzielle Gefahr darstellt, aber zugleich als Symbol für eine wesentliche Begegnung mit den Grundwahrheiten des Lebens steht. Es wird eindrücklich dargestellt, dass die Freiheit zur Selbstwahl immer wieder mit der Gefahr des Rückfalls in alte Beziehungs- oder eben Nichtbeziehungs-Muster verbunden ist. So wie Kain sich mit seinem Opfer identifiziert, identifiziert sich das müde Volk in der Wüste aus einer Frustration heraus mit einer Götze⁶⁰², welche zwar beeindruckend golden schimmert und auf magisch-infantile Art zur scheinbar stabilisierenden Unterwerfung einlädt, aber letztlich ein unbelebtes Ding bleibt, zu dem kein oder eben nur ein einseitiges Verhältnis möglich ist. Der Exodus ist kein singuläres Erlebnis, sondern wird als ein

⁵⁹⁹ Siehe Punkt 2.2.2.3.

⁶⁰⁰ *Pröpper*, Theologische Anthropologie I, 62.

⁶⁰¹ Siehe Punkt 2.2.2.3.4.

⁶⁰² Ex 32,1-4.

vierzigjähriges (damals eine Lebensdauer) Wagnis unter widrigen Bedingungen dargestellt. Gott und Volk glauben einander genauso wie sie einander verwerfen. Ein großes Repertoire an Emotionen, von der innigen Hingabe bis hin zur aggressiven Vernichtung, wird hier mittels verschiedenster Beziehungserfahrungen auf rauem Boden durchgespielt. Doch, und dies ist die entscheidende Erfahrung, Gott *bleibt* und verspricht sich diesen Menschen. Um es theologisch noch einmal auf den Punkt zu bringen: „Maß und Ziel dieses Versprechens ist die unbedingte Anerkennung des Menschen in sein Selbstsein, in seiner Freiheit [...]. Gott setzt sich zum Menschen in ein Verhältnis der freien Zuwendung und gibt ihm die Zusage, von dieser Zuwendung nicht abzurücken, sie nicht unter einen Vorbehalt des Wohlverhaltens oder der Gegenleistung zu stellen.“⁶⁰³ Und um es philosophisch-anthropologisch auf den Punkt zu bringen: „Der existenzielle Ort der Wahrheit ist ohnehin die Begegnung.“⁶⁰⁴

2.3 Fazit

Wir wollen an dieser Stelle kein allzu umfangreiches Resümee in Anschlag bringen, weil im folgenden Kapitel unter den Punkten „Zusammenschau“ die theologischen Erörterungen – vor allem jene Höhns – noch einmal im Hinblick auf eine etwaige (theoretische wie vor allem handlungspraktische) Reformulierung in einem säkularen Kontext zusammengefasst werden. An dieser Stelle halten wir fest, dass Hans-Joachim Höhn systematische Darlegungen mit der Notwendigkeit Ernst machen, in einer postsäkularen „gottlos gewordenen Welt“⁶⁰⁵ die institutionell dominierte Rede von Gott nicht isolationistisch zu verteidigen, sondern sie im Hinblick auf sich verändernde Kontexte übersetzend neu zu reflektieren. Um hier dem berechtigten Vernunftanspruch der Moderne argumentativ adäquat begegnen zu können, wählt Höhn die philosophischen Reflexionsmodelle der „Daseinshermeneutik und Ontologie“⁶⁰⁶, um mittels diesen die immanent-existenzielle Plausibilität einer die Transzendenz keineswegs aussparenden Rede von Gott auszuweisen. Höhn verweigert der Vernunft aber eine Etikettierung als

⁶⁰³ Höhn, versprechen, 103.

⁶⁰⁴ Ebd., 107.

⁶⁰⁵ Vgl. Höhn, Der fremde Gott, 64ff.

⁶⁰⁶ Ebd., 76.

ultima ratio menschlicher Errungenschaften und verweist auf den Umstand, dass die menschliche Handlungspraxis in vielerlei Hinsicht von eigentümlich anmutenden Faktoren durchdrungen ist, welche jenseits des kognitiv Erschließbaren angesiedelt sind – dieses also transzendieren. Diese Faktoren können zugunsten eines naturalistischen Wissenschaftsmodells verdrängt oder aber für ein umfangreicheres Verständnis von Welt und Wirklichkeit integriert werden. Höhn plädiert für Letzteres und ist der Überzeugung, dass die Vernunft und das ihr zunächst augenscheinlich Entgegenstehende, welches begrifflich der Kategorie des Religiösen zugeordnet wird, keineswegs dem Schicksal einer unumstößlichen Inkompatibilität ausgeliefert sind. Dafür verweigert Höhn jeglichen Rückgriff auf regressiv anmutendes Wunschdenken und bereitet theologische Inhalte für das säkular geprägte Nachdenken einer modernen Gesellschaft auf, womit er Luckmanns Forderung nach einem fruchtbaren Durchbrechen des institutionell-binnentheoretischen Diskurses ein entscheidendes Stück weit entgegen kommt. Entscheidend ist dabei für ihn der Diskurs über die mit Logik, Bewusstsein und Vernunft allein nicht handhabbaren Paradoxien des Daseins und der damit einhergehenden Erkenntnis, dass naturwissenschaftliche und existentielle Wahrheit nicht notwendig deckungsgleich sein müssen. Die Daseins- und Handlungspraxis des Menschen sowie die grundsätzliche Verfasstheit von Sein sind nämlich immerzu auch von Motiven und Bedingungen diffundiert, welche jeglicher Rationalität entbehren, wenngleich diese nur vordergründig zu Tage tretende A- oder Irrationalität für Höhn eben gerade nicht als Beschädigung eines vernünftigen Ideals, sondern bei genauerer Betrachtung als dessen Korrelat verstanden werden kann, insofern es selbst auf eine Art und Weise thematisiert wird, welche für die Vernunft widerspruchsfrei annehmbar ist. Scheinbar Irrationales darf für Höhn also weder religiös-mystisch verbrämt und darin dogmatisch isoliert werden, noch aufgrund seiner Paradoxalität von einer szientistisch orientierten Vernunft voreilig als sinnlos verurteilt werden. Darum bereitet nun Höhn exklusiv religiöse Begriffe wie „Schöpfung“, „Ebenbildlichkeit“ oder „Sünde“ für die moderne Vernunft derart auf, dass diese von selbiger einerseits widerspruchsfrei nachvollzogen und andererseits als performativ plausibel entdeckt werden können. Höhn gelingt es, komplexe theologische und an der Transzendenz orientierte Begriffe in eine theoretisch

wie sprachlich an der Immanenz ausgerichteten Matrix überzusetzen, welche für den „modernisierten Menschen“⁶⁰⁷ und dessen implizites wie explizites Bedürfnis nach Selbst-, Welt- und Seinsvergewisserung nachvollziehbar wird. Gerade Höhns Paradigmenwechsel von einem substanzontologischen zu einem relationalontologischen Wirklichkeitsverständnis rückt jene für die individualisierte Gegenwart zentrale Frage nach Beziehungs- und Identitätsfähigkeit wieder in den Vordergrund und versteht dabei die Chiffre „Gott“ als handlungspraktische Reaktualisierung einer allem Sein in seinem Ursprung immanenten tiefenstrukturellen Reziprozität von Differenz, Beziehung und Identität. Gerade aufgrund dieser Decodierungsleistung Höhns wird für uns eine Brücke zu psychotherapeutischen Modellen überhaupt erst möglich.

Wie Franz-Xaver Kaufmann, Hans Joas und Thomas Luckmann ist sich Hans-Joachim Höhn dessen bewusst, dass die Religion zwar in Mittel- wie Westeuropa nicht verschwinden wird⁶⁰⁸, aber ihre Ausdrucksformen einem massiven Wandel unterliegen und nicht selten mit den tradierten Varianten (zum Beispiel die konfessionelle oder großkirchliche Variante) nichts mehr gemein haben. Wenn nun Kaufmann davon schreibt, dass die christliche Idee nur noch dann Relevanz behalten wird, wenn es zu „Selektivität und Selbstreferentialität“⁶⁰⁹ beiträgt sowie das Wirklichkeitsverständnis des Subjektes tiefendimensional zu reflektieren vermag⁶¹⁰, und Höhn in seinen semantischen Übersetzungen jüdisch-christlicher Inhalte eine gelingende, authentische und den (auch die Paradoxalität integrierenden) Grund seiner Existenz berührende Intersubjektivität zum Primat gelingenden Lebens erhebt, wollen wir im folgenden Kapitel nachfragen, ob nicht die psychotherapeutische Handlungspraxis einen von jenen neuen säkularen Orten darstellt, an welchem die christliche Anthropologie bei allen bleibenden Unterschieden doch mehr oder weniger unbemerkt reaktualisiert und fruchtbar gemacht wird.

⁶⁰⁷ Kaufmann, Religion und Modernität, 170.

⁶⁰⁸ Siehe dazu zum Beispiel: Höhn, Gesellschaft im Umbruch, 13ff.

⁶⁰⁹ Kaufmann, Religion und Modernität, 170.

⁶¹⁰ Vgl. ebd., 75.

3 Synoptische Betrachtungen zur psychotherapeutischen und theologischen Anthropologie

3.1 Einleitende Anmerkungen

Wenn wir uns in diesem Kapitel mit der Psychotherapie und ihren Weltbildern auseinandersetzen, müssen wir eingangs bemerken, dass gegenwärtig etwa in Österreich dreiundzwanzig verschiedene Methoden gesetzlich anerkannt sind⁶¹¹, was bedeutet, dass sie ordentlich in das staatliche Gesundheitssystem integriert sind und somit eine Finanzierung durch die Krankenkasse ermöglicht werden kann.⁶¹² Diese verschiedenen Methoden werden wiederum aufgrund von Ähnlichkeiten in signifikanten Theorie- und Praxisaspekten sowie ihrer anthropologischen Prämissen unter fünf große Orientierungen subsummiert. Bei diesen handelt es sich um die psychoanalytische, die tiefenpsychologisch fundierte, die humanistisch-existenzielle, die systemische sowie die verhaltenstherapeutische Orientierung. Aufgrund dieser Vielfalt an psychotherapeutischen Zugängen zur menschlichen Wirklichkeit müssen wir an dieser Stelle unserer Arbeit auf eine Einschränkung derselben hinweisen, welche darin liegt, dass es im Rahmen des Umfangs dieser Überlegungen unmöglich ist, auf die anthropologischen Perspektiven sämtlicher Methoden einzugehen. Dies würde eine unverzeihliche Verkürzung der jeweiligen theoretischen Inhalte sowie einen unzureichenden Blick auf das tatsächliche praktische Moment therapeutischer Interaktion zur Folge haben. Des Weiteren kommt hinzu, dass es innerhalb der einzelnen Methoden wiederum verschiedene Interpretationsströmungen gibt, die einander theoretisch oftmals geradezu diametral gegenüberstehen und auf den ersten Blick nicht als Angehörige der gleichen Rich-

⁶¹¹http://www.bmgf.gv.at/cms/home/attachments/5/5/5/CH1452/CMS1143559577254/patienteninformation_psychotherapiemethoden_20141204.pdf [Stand: 1. März 2017]

⁶¹² Österreich ist damit eines jener wenigen Länder weltweit, welche eine derart hohe Anzahl an Therapiemethoden offiziell anerkennt. Als Vergleich kann man diesbezüglich etwa die Niederlande, Großbritannien oder Deutschland anführen, wo lediglich zwei bis fünf Methoden anerkannt sind. In Ländern wie Frankreich oder Dänemark hingegen sucht man generell vergeblich nach anerkannten Psychotherapierichtungen. Große Unterschiede gibt es auch bei den Zulassungsbedingungen für die Ausbildung zum Psychotherapeuten. Während in Deutschland die Zulassung zur Psychotherapieausbildung an einen Abschluss in Medizin oder Psychologie gekoppelt ist, ermöglichen in Österreich auch Quellberufe wie zum Beispiel LehrerIn, SozialarbeiterIn, KommunikationswissenschaftlerIn oder – und dies ist für uns von Interesse – Theologe/Theologin den Zugang zu einer psychotherapeutischen Ausbildung.

tung identifizierbar wären.⁶¹³ Aufgrund dieser Breite an Zugängen müssen wir an dieser Stelle also eine Auswahl treffen, auf welche Methoden wir unsere Schweinwerfer richten, wenngleich jene Elemente, welche alle therapeutischen Richtungen miteinander verbinden, nicht außer Acht gelassen werden wollen. Nun gibt es therapeutische Methoden, die der theoretischen Selbstreflexion, der Nomenklatur, der Spiritualität und der Anthropologie des Christentums in nicht ungeringem Ausmaß entgegenkommen. So würden etwa die „Existenzanalyse und Logotherapie“ Viktor Frankls (1905-1997) und die „Analytische Psychologie“ Carl Gustav Jungs (1875-1961) in deren prospektiver Ausrichtung bezüglich Daseinssinn, Kontingenzbewältigung und Persönlichkeitsentwicklung sowie deren affirmative Haltung und Äußerungen zum Phänomen „Religion“ eine Fokussierung auf diese Methoden rechtfertigen oder sogar empfehlen.⁶¹⁴ Jungs und speziell Frankls Konzepte haben es aufgrund ihrer Anschlussfähigkeit an das Phänomen Religion etwa bis in die Religions-Lehrbücher an gymnasialen Oberstufen und berufsbildenden höheren Schulen geschafft und sind in diesem Fach zu einem maturablen Stoffgebiet geworden.⁶¹⁵ Ohne diese komplexen Entwürfe und zentralen Einsichten auch nur annähernd zu umgehen, möchten wir in dieser Arbeit unsere Konzentration aber verstärkt auf die ursprünglichen Anfänge der genuin als solche definierten Psychotherapie legen. Das heißt folglich, dass die von Sigmund Freud (1856-1939) entwickelte *Psychoanalyse* ein wesentlicher Ausgangspunkt unserer Überlegungen sein wird, wenngleich auch noch drei weitere Gründe für diese Entscheidung angeführt werden müssen. *Erstens* ist es auf theoretischer Ebene interessant, die der Psychoanalyse (zu Recht wie zu Unrecht) zugeschriebene fundamentale Ablehnung von Glaube und Religion näherhin zu beleuchten und anhand ihrer konkreten Praxis auf *implizite Handlungsmerkmale* hinzuweisen, die besagtes Verhältnis aufgrund unserer

⁶¹³ Eine Ähnlichkeit zu hermeneutischen Schwierigkeiten in der Begegnung verschiedener Konfessionen oder innerhalb einer Konfession des Christentums beziehungsweise zu Disputen zwischen Amtskirche, wissenschaftlicher Theologie und praktisch-lebensweltlicher Pastoral ist rein zufällig.

⁶¹⁴ Siehe diesbezüglich bei Frankl zum Beispiel: *Viktor Frankl*, *Der unbewußte Gott. Psychotherapie und Religion*, München 2010¹⁰; *Viktor Frankl/Pinchas Lapide*, *Gottsuche und Sinnfrage*, Gütersloh ³2007; *Viktor Frankl*, *Der Mensch vor der Frage nach dem Sinn*, München ²⁴2011; *Viktor Frankl*, *Der leidende Mensch. Anthropologische Grundlagen der Psychotherapie*, Bern ³2005. Bei Jung siehe zum Beispiel: *C. G. Jung*, *Erinnerungen, Träume, Gedanken*, Düsseldorf-Zürich ¹³2003; *Raymond Hostie*, *C. G. Jung und die Religion*, Freiburg-München 1957; *C. G. Jung*, *Psychologie und Religion*, München ⁶2004.

⁶¹⁵ Vgl. z.B.: Monika Prettenthaler/Christian Brunnthaler/Uwe Kohlhammer/Gerlinde Vogel/Wolfgang Wierer, *Religion BEWEGT. Religion AHS 5*, Linz 2008.

theologischen Erkenntnisse mittels Hans-Joachim Höhn neu bestimmen könnten. Wenn wir nun *zweitens* für Mittel- und Westeuropa einen Exodus der christlichen Religiosität in die Psychotherapie behaupten, wäre es für die Qualität der Argumentation am besagten Forum nicht von Vorteil, wenn die Disputierenden von vornherein derselben Meinung wären, ja, vielleicht sogar eine nahezu idente Sprache benützen und etwaige Unschärfen eines Scheinfriedens wegen ausblenden. Mit der Psychoanalyse ist der Theologie ein hartgesottener, „gut gewappneter Gegner“ gegenübergestellt, welcher Begriffen wie „Gott“ oder „Transzendenz“ keineswegs freundlich zugetan ist, allerdings aus ihrer eigenen Biographie weiß, wie diskriminierend und schmerzhaft eine klischeebedingte Reduktion auf Begriffe wie „Sexualität“, „antiquarisch“ oder „frauenverachtend“ ist.

Drittens durchlaufe ich im Abfassungszeitraum dieser Arbeit eine seit mehreren Jahren andauernde Ausbildung zum Psychoanalytiker sowie eine damit einhergehende Lehranalyse, weshalb nicht nur auf theoretischer Ebene Bezug genommen, sondern auch und vor allem auf praktischer Ebene eine Reflexion von Psychotherapie erfahren werden kann. Dieser letztgenannte Umstand hat Vor- und Nachteile, die vor allem im Hinblick auf Letzteres der Redlichkeit halber unbedingt genannt werden müssen. Eine stets bewusst bleiben müssende Gefahr kann etwa darstellen, dass diese Überlegungen einen induktiven Charakter aufweisen und darin Gefahr laufen, die eigene(n) Behandlungserfahrung(en) – grob gesagt – zum Standardprozedere von Psychotherapie zu erheben. Nun muss allerdings unmittelbar darauf hingewiesen werden, dass es eben per se kein Standardprozedere von Psychotherapie gibt, da weder eine Biographie sowie eine therapeutische Begegnungskonstellation in gedoppelt identer Weise existieren. Es gibt im Grunde so viele Psychotherapien wie es Begegnungen beziehungsweise Beziehungen zwischen Therapeuten und Patienten/Klienten gibt (eine Diagnose sowie ein mit dieser indiziertes Behandlungsprozedere stellen noch keine Beziehung dar). Eine Aufgabe von mir wird also auch darin liegen, der Gefahr einer Pauschalisierung des an sich selbst und im therapeutischen Umgang mit anderen Erfahrenen kritisch entgegenzuwirken. Der Vorteil genannter Situation liegt dann aber freilich dort, wo eben nicht ausschließlich auf theoretisches und für jedermann nachlesbares

Wissen, sondern genauso auf praktisches Erfahrungswissen beziehungsweise auf einen „Blick von innen“ rekurriert werden kann, womit unsere Zusammenschau an Tiefe gewinnen wird. Thomas Slunecko, Universitätsprofessor für psychologische Grundlagenforschung an der Universität Wien (*1963), schreibt im Hinblick auf das Verhältnis von Praxis und Theorie recht treffend: „Der Bezug des Psychotherapeuten zu seiner Theorie über Psychotherapie ist also selbst-reflexiv, es handelt sich um ein Verhältnis von ‚Selbstbetroffenheit‘.“⁶¹⁶ Das bedeutet, dass wir in diesem Kapitel eine Gratwandung zwischen der möglichst objektiven Darstellung etablierter Hypothesen einerseits und einer Bedachtnahme auf die höchst subjektive und darin nicht verallgemeinerbare „Selbstbetroffenheit“ (sowohl jene des Therapeuten wie auch jene des Klienten) andererseits leisten müssen.⁶¹⁷ Sonst bliebe die Theorie blind und die konkrete Erfahrung leer. Bezüglich des Verhältnisses von ordentlicher Lehre und konkreter Anwendung sei an dieser Stelle an Luckmanns und Joas’ Institutionalisierungskritik erinnert, wo diese die Problematik einer offiziellen, hochspezialisierten und nicht weiter zu hinterfragenden Formulierung letztgültiger Ansichten unter anderem in einer potentiellen Dichotomisierung von Modell und der je konkreten wie gesellschaftlichen Realität erkennen.⁶¹⁸ Nicht anders ist es zu verstehen, wenn Slunecko festhält: „Das Alltagsbewusstsein wird nämlich nicht nur von Theorie verformt, es ‚lädt‘ seinerseits ständig Theorie auf. Lebensweltliche Erfahrungen und Problemstellungen – und nicht etwa Experimente – stellen für psychotherapeutische Modellvorstellungen die Herausforderung und

⁶¹⁶ Slunecko, Psychotherapie, 15. Wir greifen hier nochmals Joas’ Anliegen auf, dass es *die* Religion oder *die* Kultur als ontologisch Seiendes nicht gibt, sondern nur Subjekte, die sich performativ auf Glaubensinhalte einlassen. Wir können dies durchaus auf das Feld der Psychotherapie ummünzen, weil es im Grunde eben nicht *die* Psychotherapie, sondern genau genommen so viele Psychotherapievarianten wie PsychotherapeutInnen gibt. Freilich arbeiten diese innerhalb einer gewissen theoretischen Matrix, welche aber immer schon durch die (in ihrer lebensweltlichen Verortung reflektierte) Subjektivität des Therapeuten gebrochen ist. Darum ist ein psychotherapeutisches Ereignis auch keine schablonenartige Prozedur, die an beliebig vielen Klienten beliebig oft und mit gleichem Ergebnis reproduzierbar ist. Das von Kaufmann für die Zukunft des Christentums bedeutsame Generierungspotenzial von ‚Selektivität‘ und ‚Selbstreferentialität‘ (siehe Punkt 1.2.4.1) ist in der Psychotherapie für den Therapeuten wie für den Patienten ebenso ein unumgebares Moment, weil die Reflexion im Sinne einer autonomiefördernden Horizonterweiterung im Hinblick auf das eigene Tun, Fühlen und Denken für beide Parteien unumgänglich ist.

⁶¹⁷ „Mit dem Grundproblem, ob man sich an große Fallzahlen oder an die Einzelerfahrung (Kasuistik) halten soll, war schon Freud konfrontiert, der angesichts der von ihm wahrgenommenen Eigenlogik der Einzelfälle wiederholt [...] für Letztere plädierte.“ (Ebd., 17.) Bei Freud – um ein Beispiel zu nennen – zeigt sich die Interdependenz von Allgemeinem und Besonderem etwa in seinen Ausführungen zum Traum, für den er einerseits ein wissenschaftlich fundiertes Modell veranschlagt, aber zugleich auf „[...] die Unmöglichkeit, den Traum zu deuten, wenn man nicht über die dazugehörigen Assoziationen des Träumers verfügt [...]“, verweist. (Sigmund Freud, Neue Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse, Frankfurt a. M. 42005, 12.) Das Objektive ist also nicht ohne das Subjektive zu haben und umgekehrt.

⁶¹⁸ Siehe Punkt 1.2.3.2 und 1.3.4.

den eigentlichen Nährboden dar. Ein Austausch zwischen Alltagsbewusstsein und Theorie lässt sich also nicht nur nicht verhindern, es wäre gar nicht wünschenswert, dies zu verhindern, wäre doch damit die Theorie ihres Realitätskontaktes beraubt.“⁶¹⁹ Damit will gesagt sein, dass die Entscheidung für eine stärkere Gewichtung der Psychoanalyse nicht in einer ihr unterstellten vorzüglichen Wahrheitserkenntnis, sondern zugunsten der Integration eines praktischen (Selbst-)Erfahrungswissens – mit all ihren methodischen Vor- und Nachteilen – erfolgt.

Wenn wir an dieser Stelle also die Psychotherapie und ihre verschiedenen Anthropologien ins Feld führen und die Psychoanalyse als Leitmethode dieses Kapitels veranschlagen, so muss am Ende dieser einleitenden Gedanken festgehalten werden, dass eben nicht die Methode, sondern der konkrete und darin in keinem allgemeinen Lehrsatz sowie keiner therapeutischen Deutung vollends aufgehende Mensch im Mittelpunkt steht. Es verhält sich ja mit unseren soziologischen und theologischen Überlegungen insofern nicht anders, als dass die in dieser Arbeit vorgestellten Zugänge zum Menschen letztlich eine Korrektur in Bezug auf das Hierarchieverhältnis von Institution und Individuum beziehungsweise von Allgemeinem und Besonderem verfolgen. Damit können und wollen keineswegs Institutionen per se oder die soziale Verankerung des Menschen infrage gestellt werden, doch rücken bei Luckmann, Weber, Joas, Kaufmann und Höhn wieder jene Aspekte in den Vordergrund, die das Subjekt nicht in Anbetracht seiner Konformität und Anpassungsleistung an kollektive Normativa (moralisch) bewerten, sondern zuallererst danach fragen, wessen ein Subjekt überhaupt bedarf, um mit einem untrüglichen Potenzial an ‚Selektivität‘ und ‚Selbstreferentialität‘ (Kaufmann) in einer immer auch schon sich selbst transzendierenden aktiven wie reflexiven Fähigkeit zur Bezugnahme (Luckmann) zu den Deutungsoptionen des Daseins samt dessen möglichen Sinnausstattungen (Joas) in eine authentische, verleugnungsfreie, freiheitsstiftende und identitätsstabilisierende Beziehung (Höhn) treten zu können.⁶²⁰

⁶¹⁹ Slunecko, Psychotherapie, 15. Nichts anderes stellt Hans-Joachim Höhn fest, wenn er, seinem theologischen Ansatz entsprechend, konstatiert, dass gegenwärtig die sprachmächtig auftretende „christliche Rede von Gott zu einem Text ohne Kontext [wird].“ (Höhn, zustimmen, 3.)

⁶²⁰ Biblisch gesprochen zeigt sich die soeben erwähnte Korrektur eines Hierarchieverhältnisses bereits an der vom biblischen Jesus behandelten Frage, ob zum Beispiel die religiös-kulturelle Einrichtung des Sabbats für den Men-

Aus unserer Sicht eignen sich für das Vorhaben einer Zusammenschau von christlicher und psychotherapeutischer Wirklichkeitsdeutung deshalb speziell die tiefenpsychologischen (und humanistischen) Ansätze, weil sie „ausdrücklich über die therapeutische Zielsetzung [im Sinne einer klassischen Krankenbehandlung – Anm. d. V.] hinausreichende Perspektiven [betonen;] nämlich die Förderung von Erkenntnis, Gesundheit und Kreativität sowie die Entwicklung emanzipatorischer Potenziale, d. h. die Entwicklung von Autonomie und Reife.“⁶²¹

Wenn der Psychoanalytiker und Theologe Eugen Drewermann (*1940) schreibt, dass „[d]ie Kernfrage des Christentums lautet, wie ein Mensch zuallererst in den Stand versetzt wird, das Gute, das er kennt und tun möchte, auch wirklich zu tun“⁶²² und ergänzt, dass „[e]in Hauptmangel der kirchlichen Anthropologie (und Moraltheologie) darin [liegt], daß sie selbst 100 Jahre nach der Entwicklung der Psychoanalyse den Menschen (immer noch!) auf Verstand und guten Willen [reduziert]; [...] sich für Verhaltensweisen und Haltungen [interessiert], als ob es sich dabei um fertige, objektive Tatbestände und Haltungen handelte, statt sich für die Geschichte, für die Psychogenese, für den subjektiven Faktor [...] zu interessieren“⁶²³, dann werden wir in den folgenden Ausführungen sehen, dass es möglicherweise gerade die Psychotherapie war und ist, die seit ihren Anfängen den konkret Einzelnen eben genau darin unterstützen möchte, inmitten seiner Widersprüche, existenziellen Aporien und Determinierungen „seine eigene persönliche Position zu finden“⁶²⁴ – und zwar ohne einen die freie Begegnung a priori einschränkenden „weltanschauliche[n] Vorrang von Vernunft, Moral, Trieb oder Gefühl“⁶²⁵.

schen da sei oder es sich nicht gerade auch(!) umgekehrt verhalte (Mk 2,23-28). Damit will keine Schwarz-Weiß-Malerei beziehungsweise keine Entweder-Oder-Entscheidung zwischen Institution oder individueller Handlungsentscheidung bekundet sein, sondern eine realitätsadäquatere und die schöpfungstheologisch behauptete Freiheit nicht negierende Neujustierung in der Reziprozität beider Aktionsfelder geleistet werden. Diese Interdependenz in einem Satz zusammenfassend schreibt Gerd Theißen: „Das Programm Jesu setzt eine innere Freiheit gegenüber der Thora voraus.“ (Gerd Theißen/Annette Merz, *Der historische Jesus. Ein Lehrbuch*, Göttingen ³2001, 332.)

⁶²¹ Gerhard Stumm, *Geschichte, Paradigmen und Methoden der Psychotherapie*, in: Thomas Slunecko [Hg.], *Psychotherapie. Eine Einführung*, Wien 2009, 40-42.

⁶²² Eugen Drewermann, *Der Mensch braucht mehr als nur Moral. Über Tugenden und Laster*, Düsseldorf/Zürich ²2002, 7.

⁶²³ Ebd., 8.

⁶²⁴ Markus Fähr, *Das Menschenbild der Psychoanalyse Sigmund Freuds*, in: Hilarion G. Petzold [Hg.], *Die Menschenbilder in der Psychotherapie. Interdisziplinäre Perspektiven und die Modelle der Therapieschulen*, Wien 2012, 347.

⁶²⁵ Ebd., 347.

Wenn dem aber wirklich so wäre, dann würde der mit dieser Arbeit angezeigte mögliche Exodus des religiösen Diskurses in die Psychotherapie letztlich nicht dessen Ende, sondern seine Restauration bedeuten.

3.2 Geschichtliche Aspekte der Psychotherapie

3.2.1 Befindlichkeiten in der jüngeren Historie

Die Wiener Psychiaterin und Psychoanalytikerin Bettina Reiter (*1953) merkt in ihrer essayistischen Einführungslektüre zur Psychoanalyse „Spaziergänge mit Freud“ über das Märtyrertum des Franz Jägerstätter Folgendes an: „Und auch, wenn dies als Entscheidung unseren Respekt verdient (den das offizielle, auch das kirchliche Österreich ihm viel zu spät gezollt hat!), dürfen wir doch an dieser Stelle der psychoanalytischen Diskussion festhalten, dass dieses [Jägerstätters – Anm. d. V.] Über-Ich zu streng war, wenn es sich erst mit der Auslöschung der ganzen Person zufriedengeben konnte.“⁶²⁶ Des Weiteren geht sie auf eine Aussage von Jägerstätters Frau Franziska ein, welche die Entscheidung ihres Mannes als Akt des Glaubens bezeichnet und schreibt über diese: „Auch sie rettet sich aus dem möglichen Konflikt durch einen Rekurs auf die Instanz, die ihr und ihrem Mann als externes Über-Ich dient und findet so eine Beruhigung – vielleicht auch das, was in katholischen Schriften dann eventuell Trost genannt wird.“⁶²⁷ Es sind vielleicht Anmerkungen wie diese, welche heute wie vor hundert Jahren das Potenzial haben, dem frommen Gemüt auf die Leber schlagen und diesem die Feststellung zu entlocken, dass der Psychotherapie gar nichts heilig wäre. Zumindest könnte eben genau hier die Mahnung Pius XII. virulent werden, den Menschen nicht auf seine Psychodynamik zu begrenzen.⁶²⁸ Die Geschichte der Psychotherapie (und in ihren Anfängen speziell die der Psychoanalyse) ist eine, die sich bis in die heutige Zeit einem äußerst renitenten Fundus an Vorurteilen und Klischees zu stellen hat.⁶²⁹ Als

⁶²⁶ Bettina Reiter, *Spaziergänge mit Freud. Psychoanalytische Beobachtungen*, Wien 2007, 137.

⁶²⁷ Ebd., 137.

⁶²⁸ Siehe Punkt 2.1.1.

⁶²⁹ Womit sie möglicherweise auch als ein Leidensgenosse jüngerer theologischer Entwürfe gelten kann, die zwar innerhalb der theologischen Wissenschaftsszene Aufmerksamkeit und Zuspruch erfahren, aber in der breiten Öffentlichkeit kaum eine Rezeption erfahren, da die Handhabe des Klischees schlicht eine bequemere ist. Auf der einen Seite ist dies die Identifikation von Religion und Kirche mit ihrer Gewaltgeschichte (siehe dazu z.B.: *Karlheinz Deschner*, *Kriminalgeschichte des Christentums*. Band 1-10, Hamburg 2013.); auf der anderen Seite die radikale

klassisches Beispiel für eine derartige Befangenheit gegenüber der Psychoanalyse war etwa der Begriff des „Pansexualismus“⁶³⁰, also das Bestreben der Kritiker „ihr den unsinnigen Vorwurf zu machen, sie erkläre ‚alles‘ aus der Sexualität“⁶³¹. Dass Freud nur einige Sätze weiter betont, „wie nahe die erweiterte Sexualität der Psychoanalyse mit dem *Eros* des göttlichen Plato zusammentrifft [Hervorh. i. O.]“⁶³², bleibt einerseits von der „öffentlichen Prüderie“⁶³³ einer damaligen Bourgeoisie, aber auch von jenen, welchen die Bedeutung (neu-)platonischen Denkens für die theologischen Entwürfe der antiken Kirchenväter⁶³⁴ nicht fremd ist, tunlichst ignoriert. Die Verunglimpfung wird der Auseinandersetzung eindeutig vorgezogen. Die Lage entspannt sich keineswegs, wenn Freud etwa 1915 in seinen Überlegungen zur Beschaffenheit des Triebes diesen in vier Faktoren unterteilt (Drang eines Triebes, Triebziel, Triebobjekt und Triebquelle), um dabei festzustellen, dass das Triebobjekt das „variabelste am Triebe“⁶³⁵ und somit allemal austauschbar sei. In Anbetracht eines kirchlichen Eheverständnisses, das unter ‚Heirat‘ den Beginn eines exklusiven und unbegrenzten Liebes- und Treuebündnisses versteht⁶³⁶, muss eine solche Feststellung einen empörenden Skandal darstellen. Und wenn Freud sodann die Ursprünge der Religion auch noch im Ödipuskomplex verortet und selbige dadurch mit der kindlichen Inzestthematik assoziiert⁶³⁷, dass es überhaupt ein infantiles Sexualbegehren gebe⁶³⁸ und dieses dazu noch polymorph-pervers⁶³⁹ veranlagt sei, ja, dass zu guter Letzt eine Identifizierung mit Christus als homosexuelle Kompensation einer unglücklich gelösten Vaterbeziehung verstanden werden kann⁶⁴⁰

Koppelung persönlichen Gedankenguts mit einem von jeglicher existenzieller und semiotischer Reflexion fern gehaltenen Dogmatismus, der selbst im 21. Jahrhundert noch zur Aussage verführen kann, dass etwa ein vernichtender Hurrikan als Strafe Gottes oder Yoga als satanisch verstanden werden könne.

(<http://derstandard.at/2000053566374/Satanisches-Yoga-in-Windischgarsten> [Stand: 8. April 2017])

⁶³⁰ Sigmund Freud, *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*, Hamburg 2015, 9.

⁶³¹ Ebd., 9-10.

⁶³² Ebd., 10.

⁶³³ Friedl Früh/Johannes Reichmayr, *Sexualtheorie und Triebtheorie*, in: Hans-Martin Lohmann/Joachim Pfeiffer [Hgg.], *Freud-Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*, Stuttgart-Weimar 2013, 146.

⁶³⁴ Siehe dazu zum Beispiel: Karl Suso Frank, *Lehrbuch der Geschichte der Alten Kirche*, Paderborn 2002, 187; 193; 433. Manfred Jacobs, *Die Reichskirche und ihre Dogmen. Von der Zeit Konstantins bis zum Niedergang des weströmischen Reiches*, Göttingen 1987, 32. Kurt Ruh, *Geschichte der abendländischen Mystik*, Band I: *Die Grundlegung durch die Kirchenväter und die Mönchstheologie des 12. Jahrhunderts*, München 2001, 90f.

⁶³⁵ Sigmund Freud, *Trieb und Triebchicksale*, in: Studienausgabe. Band III, Frankfurt a. M. 112012, 86.

⁶³⁶ Siehe dazu zum Beispiel: Nocke, *Sakramententheologie*, 270.

⁶³⁷ Vgl. Sigmund Freud, *Totem und Tabu*, Frankfurt a. M. 112012, 212f.

⁶³⁸ Freud, *Drei Abhandlungen*, 53f

⁶³⁹ Ebd., 73f.

⁶⁴⁰ Sigmund Freud, *Abriss der Psychoanalyse*, Frankfurt a. M. 112009, 300f.

und das Ich „nicht einmal Herr ist im eigenen Hause“⁶⁴¹, dies scheint alle Grenzen eines moralischen common sense schonungslos zu sprengen.⁶⁴²

Man könnte diese Liste an sogenannten skandalösen und religionsfeindlichen Äußerungen Freuds endlos fortführen und doch ist damit nicht annähernd nachvollzogen, um was es der Psychoanalyse eigentlich geht. Die von Freud verwendeten Termini sind technische beziehungsweise wissenschaftliche Termini und die Intention der Psychoanalyse mit ihren Arbeitsbegriffen gleichzusetzen wäre ähnlich absurd wie die Funktion der römisch-katholischen Kirche auf die einer bürokratischen Verwalterin des Fegefeuers (ebenfalls ein Arbeitsbegriff) festzulegen. Es würde keinen Sinn ergeben, wenn wir nun die Termini der Psychoanalyse hypostasieren und sie dann ebenfalls hypostasiierten theologischen Begriffen gegenüberstellen würden, um zu sehen, wer sich im Kampf um die Deutehoheit über den Menschen durchsetzt. Da würde am Forum möglicherweise wiederum schnell beleidigtes Schweigen einkehren.

Wenn wir bei Joas sehen konnten, dass das Christentum selbst als etwas Kontingentes zu verstehen sei, als eine mögliche, aber darin durchaus wahrheitsfindungsaffine Variante der Deutung von Wirklichkeit⁶⁴³, so können wir mit Freud festhalten, dass auch die Psychoanalyse selbst keine Bestrebungen aufweist, sich als orthodoxe Weltanschauung zu verstehen, die eine allumfassende Welt- und Wahrheitserklärung leisten könnte. „Die Psychoanalyse [...] ist unfähig, eine ihr besondere Weltanschauung zu erschaffen. Sie [...] kann sich der wissenschaftlichen Weltanschauung anschließen. Die-

⁶⁴¹ Sigmund Freud, Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse, Frankfurt a. M. ¹⁴2007, 273.

⁶⁴² Der Augenfälligkeit wegen will an dieser Stelle ergänzenderweise noch die Differenz von Lehramt und Freud im Zugang zum Verhältnis von Geschlechtsverkehr und Fortpflanzung (und folglich zur Kontrazeption) angeführt werden. So schreibt Paul VI. in der Enzyklika Humanae Vitae vom 25. Juni 1968 in Absatz 12: „Diese vom kirchlichen Lehramt oft dargelegte Lehre gründet in einer von Gott bestimmten unlöslichen Verknüpfung der beiden Sinngehalte – liebende Vereinigung und Fortpflanzung –, die beide dem ehelichen Akt innewohnen. Seiner innersten Struktur nach befähigt der eheliche Akt, indem er den Gatten und die Gattin aufs engste miteinander vereint, zugleich zur Zeugung neuen Lebens, entsprechend den Gesetzen, die in die Natur des Mannes und der Frau eingeschrieben sind. Wenn die beiden wesentlichen Gesichtspunkte der liebenden Vereinigung und der Fortpflanzung beachtet werden, behält der Verkehr in der Ehe voll und ganz den Sinngehalt gegenseitiger und wahrer Liebe, und seine Hinordnung auf die erhabene Aufgabe der Elternschaft, zu der der Mensch berufen ist. Unserer Meinung nach sind die Menschen unserer Zeit durchaus imstande, die Vernunftgemäßheit dieser Lehre zu erfassen.“ (http://w2.vatican.va/content/paul-vi/de/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_25071968_humanae-vitae.html [Stand: 9. April 2017]) Exakt siebzig Jahre vorher, also im Jahre 1898, schreibt diesbezüglich Freud: „[...] und theoretisch wäre es einer der größten Triumphe der Menschheit, eine der fühlbarsten Befreiungen vom Naturzwange, dem unser Geschlecht unterworfen ist, wenn es gelänge, den verantwortlichen Akt der Kinderzeugung zu einer willkürlichen und beabsichtigten Handlung zu erheben und ihn von der Verquickung mit der notwendigen Befriedigung eines natürlichen Bedürfnisses loszulösen.“ (Sigmund Freud, Die Sexualität in der Ätiologie der Neurosen, in: Sigmund Freud, Schriften zur Krankheitslehre der Psychoanalyse, Frankfurt a. M. ³2006, 101.)

⁶⁴³ Siehe Punkt 1.3.4.

se verdient aber kaum den großtönenden Namen, denn sie schaut nicht alles an, sie ist zu unvollendet, erhebt keinen Anspruch auf Geschlossenheit und Systembildung.“⁶⁴⁴ Wir möchten aber sehr wohl behaupten, dass sowohl die Theologie wie auch die Psychoanalyse eine entschiedene Affinität zur Wahrheitsfindung über die *conditio humana* vorweisen und sie sich möglicherweise dort begegnen möchten, wo als Referenzpunkt für etwaige Thesen die Fokussierung auf jenes fällt, „was schon Dasein besitzt“⁶⁴⁵: Also die Welt und der Mensch. Und die Widerspruchslosigkeit des Gedachten, die kritische Billigung des seelisch wie sinnlich Wahrgenommenen sowie dessen Kompatibilität mit der „realen Außenwelt“⁶⁴⁶, stellen sowohl für die Theologie (wie wir sie bei Höhn kennen gelernt haben) sowie für die Psychotherapie ein zentrales Gut dar, wenngleich das Ziel dieses Nachdenkens stets ein dem Menschen und seiner Entwicklung Dienendes (*therapeia*) ist. Die „Hinordnung auf das Heil (*soteria*)“⁶⁴⁷ ist beiden unverkennbar gegeben.

Weil nun von theologischer Seite genügend Diffamierendes über den sogenannten Materialismus Freuds sowie von psychotherapeutischer Seite ausreichend Diskreditierendes über die sogenannte Infantilität der Religion geschrieben wurde, müssen wir hier diesen unzulänglichen Kampf um die Wahrheit nicht wiederholen. Deshalb wollen wir im Folgenden „[d]ie Mythologie der Bibel [beziehungsweise der Psychoanalyse – Anm. d. V.] nicht auf ihren ‚objektiven‘ Vorstellungsgehalt hin [...] befragen, sondern auf das in diesen Vorstellungen sich aussprechende Existenzverständnis [...]“⁶⁴⁸. So wie wir bei der Schöpfung nicht danach gefragt haben, ob nun tatsächlich vor mehreren tausend Jahren ein Gott in sechs Tagen die Welt hergestellt hat, wollen wir nicht danach fragen, ob es jetzt wirklich einen Ödipuskomplex gibt, bei dem ein jedes Kind zu einem bestimmten Lebenszeitpunkt auf seiner seelischen Bühne diese griechische Tragödie drehbuchgetreu zu reinszenieren hat. Mit einem solchen Denken würden wir wiederum klar eine Dichotomisierungsstrategie verfolgen, um schlussendlich den tak-

⁶⁴⁴ *Sigmund Freud*, Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse, Frankfurt a. M. 42005, 177.

⁶⁴⁵ Siehe Punkt 2.2.2.2.1.

⁶⁴⁶ *Freud*, Neue Folge der Vorlesungen, 166.

⁶⁴⁷ *Eugen Biser*, Theologie als Therapie. Zur Wiedergewinnung einer verlorenen Dimension, Heidelberg 1985, 9.

⁶⁴⁸ *Höhn*, zustimmen, 48-49.

tisch Gewiefteren in einem Kampf, wo es keinen Sieger geben kann, zum scheinbaren Gewinner zu erklären.

Deshalb möchten wir an dieser Stelle die Gegenwart verlassen und einen kurzen Blick auf die Geschichte der Psychotherapie werfen; also einen Sprung in die Vergangenheit wagen, wo es noch keine disziplinäre Trennung von Psychiatrie, Neurobiologie, Psychotherapie, Philosophie und Theologie gab beziehungsweise deren gemeinsames Fundament (noch *vor* einer Ausdifferenzierung) im Vordergrund stand.

3.2.2 Anmerkungen zur allgemeinen Historie der Psychotherapie (mit Verbindungen zur theologisch fundierten Seelsorge und Philosophie)

Wir werden uns in diesem Punkt, in dem wir auf die wichtigsten geschichtlichen Stationen in der Geschichte der Psychotherapie hinweisen, entlang den Ausführungen des Münchner Psychologen und Lehranalytikers Wolfgang Schmidbauer (*1941) orientieren.⁶⁴⁹ Dieser kleine Zwischenschritt ist für uns deswegen von Bedeutung, weil wir bei unserem Versuch einer Zusammenschau von theologischer und psychotherapeutischer Anthropologie darauf aufmerksam machen möchten, dass jenes, was auf den ersten Blick als dichotomisiert erscheint, in wesentlichen Aspekten eine miteinander verknüpfte Ursprungsgeschichte hat. Für unsere Denkfiguren ist dies insofern zentral, weil wir Theologie und Psychotherapie nicht als zwei (genetisch) völlig autarke und darin auf einen gemeinsamen, hier zu erarbeitenden, Fluchtpunkt konvergierende Linien verstehen, sondern wir von zwei in entgegengesetzter Richtung gebogenen Linien mit gemeinsamen Ausgangspunkt und möglicherweise partiell gemeinsamen Endpunkten sprechen wollen. Wenn wir nämlich mit dieser Arbeit einen Exodus der Theologie in die Psychotherapie behaupten, meint unsere geometrische Metapher hier nichts anderes, als dass die Psychotherapie ihr Fundament in einer Theologie findet, die mittels

⁶⁴⁹ Wolfgang Schmidbauer, *Die Geschichte der Psychotherapie. Von der Magie zur Wissenschaft*, München 2012. Schmidbauer war Mitbegründer der Münchner Arbeitsgemeinschaft für Psychoanalyse, lehrte an der Münchner und Kasseler Universität und promovierte bei Albert Görres (1918-1996), der als Psychologe ein Expertenmitglied des II. Vatikanischen Konzils war und sich stets mit dem Verhältnis von Theologie und Psychologie auseinandersetzte. (Siehe dazu etwa das bereits zitierte, gemeinsam mit Karl Rahner verfasste, Werk: *Albert Görres/Karl Rahner, Das Böse. Wege zu seiner Bewältigung in Psychotherapie und Christentum*, Freiburg i. Br. 41984. Oder aber auch: *Albert Görres, Pathologie des katholischen Christentums*, in: *Franz-Xaver Arnold* [Hg.], *Handbuch der Pastoraltheologie* Band II/1, Freiburg i. Br. 1971, 277-343.)

einer durch sie selbst ausgedrückten Verwiesenheits- und Identitätssehnsucht des Menschen den Grundstein für ein historisch nachhaltiges Nachdenken über den Menschen legte. Es bedeutet aber auch, dass eine immer wieder zur Hypostasierung, Idealisierung, Wirklichkeitsspaltung und Megalomanie neigende Theologie ohne säkulare fremdprophetische Kritik und Korrektur⁶⁵⁰, also ohne eine radikal immanenzorientierte Epistemologie im Hinblick auf das Phänomen Mensch und dessen Seelenregungen, niemals in diesem Ausmaß an das Sehnsuchtpotential des Menschen hätte anknüpfen können (sowohl im positiven wie im negativen). Der hier behauptete Auszug könnte, um bei der geometrischen Metapher zu bleiben, so gesehen eine in der fremden Ferne vollzogene Rückbesinnung auf den Ursprung sein. Sowohl von Seiten der Theologie als auch der Psychotherapie. Dies gilt es noch aufzuzeigen.

Bevor wir aber nun tatsächlich auf den von uns in dieser Arbeit angestrebten „Endpunkt“ kommen, will an dieser Stelle nun kurz wie angekündigt auf den „Anfangspunkt“ fokussiert werden.

Schmidbauer beginnt seine Ausführungen beim archaischen Schamanismus und betont die Vielfalt an Obliegenheiten und Rollenzuschreibungen, die ein damaliger Mediziner in sich vereinigte. Er repräsentierte „den Priester, Propheten, Arzt, Pflanzenkenner, Seelentröster, Wahrsager und Historiker des Stammes [...] zu dem man mit seinem Kummer geht, gleichgültig, ob es sich um ein körperliches oder seelisches Leiden [...] handelt“⁶⁵¹. Es existiert hier folglich noch keine funktionale und disziplinäre Ausdifferenzierung des „heiligen Kosmos“⁶⁵² im Sinne des Wirklichkeitsbereiches letzter Bedeutungen, des Weiteren keine strikte Unterscheidung zwischen Profanität und Sakralität sowie keine institutionelle Spezialisierung inklusive ihrer dialektischen Gefahr einer Inkongruenz von Alltag und Denkmodell.⁶⁵³ Der österreichische Schriftsteller Stefan Zweig (1881-1942) drückt dieses Wirklichkeitsverständnis gut nachvollziehbar aus, wenn er schreibt: „Die Welt ist noch nicht zersplittert, noch nicht zweigeteilt, Glaube und Wissen bilden [...] noch ein einzige Instanz: Erlösung vom Leiden kann nicht vollbracht werden ohne gleichzeitigen Einsatz der seelischen Kräfte, ohne Ritus, Beschwö-

⁶⁵⁰ Siehe Punkt 1.4.2.1 und Punkt 1.4.5.

⁶⁵¹ Schmidbauer, Geschichte, 25.

⁶⁵² Siehe dazu die Ausführungen zu Luckmann in Punkt 1.2.3.4.

⁶⁵³ Vgl. Punkt 1.2.3.2.

rung und Gebet [...] Heillehre bleibt in ihrem Ursprung unlösbar von Gotteslehre, Medizin und Theologie sind anfangs ein Leib und eine Seele.“⁶⁵⁴ Schmidbauer erwähnt in diesem Zusammenhang eine unbedingte Voraussetzung für die Erlernung und Ausübung des Schamanismus, welche er als die „Schamanenkrankheit“⁶⁵⁵ bezeichnet. Damit ist der Umstand gemeint, dass zu einem mit Heilungsintention versehenen Umgang mit unter Leidensdruck stehenden Personen bloß solche als befähigt angesehen wurden, die Krisen an sich selbst kennen gelernt und durchgearbeitet haben, da sonst ein komplexeres Verständnis für die Befindlichkeit des anderen massiv erschwert ist. Dies ist für uns insofern interessant, weil die Ausbildung zum Psychotherapeuten gesetzlich vorsieht⁶⁵⁶, dass die zukünftig angewendete Methodik zuallererst an sich selbst erkundet werden muss, was – salopp formuliert – unmöglich ist, wenn man von einer eigenen Konfliktfreiheit ausgeht.⁶⁵⁷ Man würde dann vermutlich gerade diese Ausbildung nicht ins Auge fassen. Das deutsche Psychotherapeutengesetz sieht für diese Lehrtherapie ein Minimum von 120 Stunden vor⁶⁵⁸; je nach Methode kann das Ausmaß das Geforderte bei Weitem überschreiten. Es war vor allem Carl Gustav Jung, der sich nachhaltig für die Pflicht zur Lehrtherapie aussprach. „Die Forderung, dass der Analytiker selbst analysiert sein sollte, gipfle in der ‚Idee des dialektischen Verfahrens, wo der Therapeut nämlich sowohl als Fragender wie als Antwortender in Beziehung‘ trete, nicht mehr als Übergeordneter, Wissender, Richter und Ratgeber, sondern als Miterlebender im dialektischen Prozess [...]“.“⁶⁵⁹ Ziel dieser Lehrtherapie sind also einerseits die Vermeidung der Projektion eigener Konflikte auf den Klienten sowie andererseits eine gesteigerte Wahrnehmungsfähigkeit im Hinblick auf dessen Leiden. So schreibt Freud: „Und endlich ist nicht zu vergessen, daß die analytische Beziehung auf Wahrheitsliebe, d. h. auf die Anerkennung der Realität gegründet ist und jeden Schein und

⁶⁵⁴ Stefan Zweig, *Die Heilung durch den Geist*, Hamburg 2014, 7.

⁶⁵⁵ Schmidbauer, *Geschichte*, 52.

⁶⁵⁶ <https://www.psychotherapie.at/psychotherapeutinnen/rechtsinformationen/psychotherapiegesetz/psychotherapiegesetz-6-7-8> [Stand: 10. April 2017]

⁶⁵⁷ Jegliche Euphemisierung vermeidend schreibt Freud hierzu: „Es ist unbestreitbar, daß die Analytiker in ihrer eigenen Persönlichkeit nicht durchwegs das Maß von psychischer Normalität erreicht haben, zu dem sie ihre Patienten erziehen wollen.“ (*Sigmund Freud*, *Die endliche und die unendliche Analyse* (1937), in: *Sigmund Freud*, *Zur Dynamik der Übertragung*. Behandlungstechnische Schriften, Frankfurt a. M. 32006, 162.)

⁶⁵⁸ In Österreich sind es 200 Stunden. (http://www.gesetze-im-internet.de/psychth-aprv/_5.html)

⁶⁵⁹ Gerhard Stumm/Alfred Pritz [Hgg.], *Wörterbuch der Psychotherapie*, Wien-New York 2009, 402.

Trug ausschließt.“⁶⁶⁰ Wie Schmidbauer betonen Jung und Freud also den Umstand, dass der Schamane oder Therapeut eine Mehrzahl an Funktionen zu erfüllen hat und doch aufgrund der Auseinandersetzung mit sich selbst eine „breitere Kontaktfläche“⁶⁶¹ zum Patienten anbieten kann. Die deutsche Psychoanalytikerin Paula Heimann (1899-1982) betont: „Von seinen Leiden getrieben, sucht der Patient den Analytiker, von dem er Hilfe erhofft. Der Analytiker kann sie ihm geben, weil er selbst ursprünglich als Kranker zur Analyse kam – und weiterhin in mancher Hinsicht krank ist – aber den Mut hat, auf Fälschungen und Kunstgriffe zu verzichten und so aus seiner Krankheit etwas Kreatives macht.“⁶⁶²

Die Methode einer länger andauernden Selbstreflexion zur fundierten Anwendung und Weitergabe einer behutsam internalisierten Daseinshaltung ist dem Christentum nicht fremd, wenn man an das Katechumenat, den Eintritt in einen Orden oder die Bußpraxis der frühen Kirche denkt. Das mindestens dreijährige *Katechumenat* von Taufbewerbern, das sich ab dem zweiten und dritten Jahrhundert nach Christus etablierte, diente zur Einweisung in Theorie und Praxis des Christentums durch einen „Lehrer [...] aus dem Philosophenstand“⁶⁶³ und sollte zur „Verinnerlichung u. Vertiefung der neuen Glaubensexistenz“⁶⁶⁴ dienen, bevor man als Erwachsener nach einer Zulassung zur Taufe endgültig die Entscheidung zu dieser vollzog.⁶⁶⁵ Erst nach Absolvierung dieses

⁶⁶⁰ Freud, Die endliche und unendliche Analyse, 163.

⁶⁶¹ Schmidbauer, Geschichte, 57.

⁶⁶² Paula Heimann, Über die Notwendigkeit für den Analytiker mit seinen Patienten natürlich zu sein, in: Paula Heimann, Gegenübertragung und andere Schriften zur Psychoanalyse. Vorträge und Aufsätze aus den Jahren 1942-1980, Stuttgart 2016, 417.

⁶⁶³ Franz-P. Tebartz van Elst/Balthasar Fischer, Katechumenat, in: LThK³, Band V (Sonderausgabe 2006), 1319.

⁶⁶⁴ Ebd., 1319.

⁶⁶⁵ Ein wohl bereits etwas antiquierter Beitrag des protestantischen Schweizer Kirchenhistorikers Philipp Schaff (1819-1893) zum Katechumenat möchte von uns aus bestimmten Gründen hier angeführt werden. Er schreibt: „Er [der Katechumenat – Anm. d. V.] war einerseits eine Schutzmauer der Kirche gegen das Eindringen unwürdiger Glieder, andererseits eine Brücke von der Welt in die Kirche [...], um die Anfänger zur Reife heranzubilden.“ (Philipp Schaff, Geschichte der alten Kirche. Von Christi Geburt bis zum Ende des sechsten Jahrhunderts, Leipzig 1869, 334.) Und auch die Lehrtherapie beziehungsweise die Lehranalyse hat für Freud eine ähnliche zweifache Bedeutung. Erstens: „Die wesentliche Aufgabe der Lehranalyse ist es [...], dem Analysanden die psychoanalytische Theorie zu vermitteln, aus ihm, wie Balint [Michael (1896-1970), ungarischer Psychoanalytiker – Anm. d. V.] sagt, einen Prose-lyten zu machen [...]“ (Johannes Cremerius, Die Entfremdung der Lehranalyse, in: Peter Buchheim/Manfred Cierpka/Theodor Seifert [Hgg.], Psychotherapie im Wandel. Abhängigkeit, Berlin-Heidelberg 1991, 92.) Freud wusste, dass es im Grunde sehr schwierig sein würde, jemandem die nicht selten skurril klingenden Inhalte sowie die Plausibilität psychoanalytischen Denkens vorzuführen, wenn diese nicht mittels Anwendung an sich selbst erfahren wurden. Die Lehranalyse ist sicherlich jenes, was die Analytikerinnen (verschiedenster theoretischer Schulen) weltweit miteinander verbindet und sie soll im Sinne eines Qualitätsmanagements eben verhindern, dass nicht jeder den psychoanalytischen Berufsstand für sich reklamiere, bloß weil er einige tiefenpsychologische Begriffe in seinen Sprachschatz integriert und mit ihnen ein paar Stunden Introspektion betrieben hat. Zweitens: Die Lehrthera-

Propädeutikums, welches als „ganzheitlicher, dynamischer Lernprozess“⁶⁶⁶ verstanden wird und in Begleitung von in der Lebens- und Glaubensreflexion geschulten LehrerInnen erfolgt, kann von einem authentisch fundierten Christsein gesprochen werden. Der Eintritt in einen *Orden* ist ebenfalls ein Prozess, welcher sich über mehrere Jahre erstreckt und in verschiedene Ausbildungsabschnitte und einer stufenweisen Einführung sowie Identifizierung mit einem bestimmten Lebens- und Deutemodell unterteilt ist.⁶⁶⁷ Wo das Postulat zum Kennenlernen des zukünftigen Lebensmodells als Mönch dient, das Noviziat als Zeit der theoretischen, praktischen und spirituellen Vertiefung gilt, die zeitliche Profess eine mit weiteren Ausbildungsschritten verbundene Bestätigung der Bindung ist sowie die ewige Profess eine endgültige Entscheidung zum bisher Absolvierten darstellt, zeigt sich auch hier die Notwendigkeit einer reflexionsintensiven Arbeit an sich selbst, bevor eine Zulassung zur Ausübung des kompletten Tätigkeitsspektrums gewährt wird. Und wenn zuvor als drittes Beispiel die *Bußpraxis* angesprochen wurde, so ist damit die kanonische Bußpraxis ab dem vierten Jahrhundert gemeint, welche zwischen einer öffentlichen und einer Privatform, die sich in Syrien entwickelt und über die Mönchsbewegung im Mittelmeerraum Einzug gehalten hat, unterschied. Damals „beginnt sich die Begleitung von Menschen durch Mönche und auch Nonnen zu etablieren, wobei es dabei nicht um begangene Sündentaten bzw. -bestände geht, als vielmehr um die Regungen der Herzen. Wer den geistlichen Vater oder die geistliche Mutter aufsucht, öffnet ihm bzw. ihr sein Denken bis ins Innerste [...]“⁶⁶⁸. Allerdings wurde auch diese längerfristige und im existenziellen Kontext brei-

pie/Lehranalyse ist unweigerlich auch als Reifungsprozess zu verstehen, da es um eine vertiefte Einsicht in die Beschaffenheit der eigenen Person geht. „Wer es mit der Aufgabe ernst meint, sollte diesen Weg [der Lehranalyse – Anm. d. V.] wählen, der mehr als einen Vorteil verspricht; das Opfer, sich ohne Krankheitszwang einer fremden Person eröffnet zu haben, wird reichlich gelohnt. Man wird nicht nur seine Absicht, das Verborgene der eigenen Personen kennenzulernen, in weit kürzerer Zeit und mit geringerem affektiven Aufwand verwirklichen, sondern auch Eindrücke und Überzeugungen am eigenen Leibe gewinnen, die man durch das Studium von Büchern und Anhören von Vorträgen vergeblich anstrebt. Endlich ist auch der Gewinn aus der dauernden seelischen Beziehung nicht gering anzuschlagen, die sich zwischen dem Analysierten und seinem Einführenden herzustellen pflegt.“ (*Sigmund Freud*, Ratschläge für den Arzt bei der psychoanalytischen Behandlung, in: *Sigmund Freud*, Zur Dynamik der Übertragung. Behandlungstechnische Schriften, Frankfurt a. M. 32006, 56.) Sinn des Katechumenats (der alten Kirche) und der Lehranalyse scheinen sich also zu überlappen, wenn es um die Internalisierung der Lehre, die Befähigung zu einer authentisch-performativen Umsetzung derselben sowie um einen personalen Reifungsprozess geht.

⁶⁶⁶ *Generalsekretariat der Österreichischen Bischofskonferenz* [Hg.], Katechumenat. Pastorale Orientierungen, Wien 2016, 9.

⁶⁶⁷ Vgl. *Dominicus M. Meier*, Noviziat, in: LThK³, Band VII (Sonderausgabe 2006), 940-941.

⁶⁶⁸ *Ewald Volgger*, Zum Dienst der Versöhnung in der Liturgie, in der Kirche und im Leben der Menschen, in: *Ewald Volgger/Albert Urban* [Hg.], Liturgie und Versöhnung. Wege des Heils, Trier 2011, 26.

ter angelegte Form der Begleitung nur durch „besonders begabte Geiststräger aber auch im Leiden erprobte Frauen wie Männer“ durchgeführt.⁶⁶⁹ Die ‚Leidenserprobt-heit‘ bedeutet auch hier, dass der oder die Unterstützende selbst eine nachhaltige Umgestaltung innerer Lebenswelten durchexerziert hat und aus diesem Erfahrungsfundus heraus die Aufgabe einer Begleitung bewältigen kann. Der Linzer Liturgiewissenschaftler Ewald Volgger OT (*1961) verweist darauf, dass „[k]ein anderes Sakrament [...] sich in seiner Gestalt so verändert [hat], wie das Bußsakrament“⁶⁷⁰ und merkt diesbezüglich Folgendes an: „Die Aktualität dieser persönlichen Lebensbegleitung hin zu einem glückenden Leben und zu einem Bestehen in den Herausforderungen des Alltags findet in vielen psychologischen Schulen der gegenwärtigen therapeutischen Praktiken neue Formen.“⁶⁷¹

Wenn Schmidbauer also die Bedeutsamkeit der sogenannten Schamanenkrankheit als eine personale Disposition zur Befähigung der Ausübung einer begleitenden Tätigkeit hervorhebt, zeigt sich sowohl in der säkularen Lehrtherapie als auch in kirchlichen Initiationsprozessen die Unausweichlichkeit einer länger andauernden Reflexions- und Beziehungsarbeit sowohl auf Seiten der Begleitenden als auch der Begleiteten. Wo man auf Seiten des Glaubens nicht von einer alleinigen Fokussierung auf theologische Themen ausgehen darf (Regungen des Herzens, Öffnen des Denkens bis ins Innerste, im Leiden erfahren) darf ebenso wenig angenommen werden, dass Psychotherapie a priori theologische Themen als absurd abtut. Wie Volgger anklingen lässt, geht es vielmehr um das Dasein in seiner ganzen Bandbreite, mit dem man vor den Schamanen, den Psychotherapeuten oder den Novizenmeister tritt. Das vorrangige Ziel scheint dabei jenes zu sein, mithilfe eines personalen und Erfahrungsräume ermöglichenden Gegenübers⁶⁷² zum Zwecke einer Persönlichkeitsentwicklung/Menschwerdung in eine Beziehung treten zu können, welche die Integration der eigenen Wahrheit sowie existenzieller Erfahrungen in ihrer Ambivalenz mittels eines reflektiert-internalisierten,

⁶⁶⁹ Ebd., 31.

⁶⁷⁰ Ebd., 30.

⁶⁷¹ Ebd., 26.

⁶⁷² Kaufmann spricht von „qualifizierte[n], intersubjektive[n] Vermittlungen“ (Kaufmann, Religion und Moderne, 269). Siehe dazu Punkt 1.4.4.2.

Selbstreferentialität ermöglichenden⁶⁷³ und identitätssichernden Zugangsmodell zur Wirklichkeit gestattet.

Mit Schmidbauer den Gang durch die Geschichte der Psychotherapie fortsetzend, verweist dieser auf die Zäsur, die nun mit dem griechischen Denken eintritt. „Zum ersten Mal erhebt in Griechenland der Mensch die Stimme zu einem wissenschaftlichen Dialog mit der Natur, sucht sie nicht im und durch den Mythos zu erfassen, sondern durch den Logos, durch das verstandesmäßig bewiesene im Gegensatz zum autoritativ geglaubten Wort.“⁶⁷⁴ Es kommt in dieser Zeit zu einer funktionalen Ausdifferenzierung von Zuständigkeiten und damit zu einer Schwächung der ganzheitlichen Betrachtung des Menschen. Anders formuliert: „Der Priester beschränkt sich auf den Gottesdienst und läßt von der Krankenheilung, der Arzt verzichtet auf jede seelische Einwirkung, auf Kult und Magie.“⁶⁷⁵ Speziell mit Hippokrates (460-370 v. Chr.) vollzieht sich nun im Rahmen des damals beginnenden „Säkularisierungsprozesses“⁶⁷⁶ langsam aber sicher die „Trennung von Medizin und Psychologie“⁶⁷⁷ und die Vormachtstellung einer „rein organischen Medizin“⁶⁷⁸. Somit erfährt auch der Krankheitsbegriff eine Veränderung, weil er nicht mehr im Zusammenhang mit der gesamten Persönlichkeit des Betroffenen gesehen wird. „Krankheit bedeutet jetzt nicht mehr etwas, was dem ganzen Menschen, sondern was einem seiner Organe zustößt.“⁶⁷⁹ Der Konflikt zwischen Medizinern und Psychotherapeuten im Hinblick auf die Festlegung der Ursache pathogener Faktoren, entweder im Somatischen oder im Psychischen, ist bis heute ein ungelöster. So schreibt der Psychiater und Lehrtherapeut Klaus Plab in einem der wenigen zeitgenössischen Werke zur Psychosomatik: „Gelangt ein Individuum aufgrund einer akuten, existentiell erschütternden Erkrankung in eine somatische Behandlung [...], so ist die Medizin auf eine bisher nicht dagewesene effektive und hochwirksame Weise in der Lage, zu intervenieren und den Gesundheitszustand wiederherzustellen [...]. Die ‚zweite Hälfte der Behandlung‘ aber, die psychosozialen und innerseelischen Bedingungen

⁶⁷³ Siehe dazu Kaufmanns Ausführungen in Punkt 1.4.2.1.

⁶⁷⁴ Schmidbauer, Geschichte, 127.

⁶⁷⁵ Zweig, Heilung durch den Geist, 8.

⁶⁷⁶ Biser, Theologie als Therapie, 10.

⁶⁷⁷ Schmidbauer, Geschichte, 132.

⁶⁷⁸ Ebd., 131.

⁶⁷⁹ Zweig, Heilung durch den Geist, 8.

der Entstehung der Erkrankung [...] bleibt oft unzureichend berücksichtigt.“⁶⁸⁰ Plab sieht hier ein Konzeptdefizit im Hinblick auf einen gesamtheitlichen Umgang mit Kranken und merkt an, dass der Wissenschaft immer auch die Aufgabe innewohnt, „[...] sich selbst als Mensch in seinen tiefsten Ängsten durch Schaffung einer haltgebenden Struktur zu beruhigen (was anderenorts oder in anderen Zeiten beispielsweise die Religion vermag oder vermochte)“⁶⁸¹. Damit verweist Plab im Grunde auf eine wesentliche Funktion des von uns im zweiten Kapitel besprochenen Mythos und dessen Sensibilität für das Phänomen der Reziprozität beziehungsweise Interdependenz alles Seienden.⁶⁸² Der deutsche Fundamentaltheologe und Religionsphilosoph Eugen Biser (1918-2014) konstatiert hierzu, „daß der erkrankte Mensch im Bereich der von der Theologie emanzipierten Medizin [keineswegs] das erhielt, was ihm die um die Dimension des Therapeutischen verkürzte Theologie schuldig blieb“⁶⁸³. Beide Disziplinen machten zwar in ihren nun separierten Bereichen hervorragende szientifische Fortschritte, denen aber unmittelbar ein dialektisches Moment immanent war, das der Theologe Biser ähnlich wie der Psychiater Plab sieht: „Der [...] kopflastig gewordenen Theologie trat eine am Modell der Naturwissenschaften orientierte Medizin gegenüber, die zwar mit einer glänzenden Erfolgsbilanz aufwarten konnte, dem Menschen aber den therapeutischen Dienst im dialogisch-personalen Sinn des Wortes genauso wie jene schuldig blieb.“⁶⁸⁴ Biser merkt an, dass es ohne dieser Auslagerung der therapeutischen Implikate zugunsten einer rein wissenschaftlichen Rationalisierung der Theologie niemals zu jenem „Kompetenzverlust der theologischen Aussage“⁶⁸⁵ gekommen wäre, der sich heute vor allem darin zeigt, wo die Behauptung, „daß ein theo-

⁶⁸⁰ Klaus Plab, *Psychoanalytische Psychosomatik. Eine moderne Konzeption in Theorie und Praxis*, Göttingen 2016, 11.

⁶⁸¹ Ebd., 12.

⁶⁸² Siehe dazu Punkt 2.2.2.2.2.

⁶⁸³ Biser, *Theologie als Therapie*, 12-13.

⁶⁸⁴ Ebd., 13. Biser fügt hier nun einen Aspekt an, welcher für uns besonders wichtig ist: „Es konnte nicht ausbleiben, daß dieses Defizit auf beiden Seiten bemerkt und durch fragwürdige ‚Ersatzleistungen‘ abgedeckt wurde. In die ‚therapeutische Bresche‘ der Theologie sprangen Wunderheiler, die nicht selten unter Berufung auf exotische [...] Praktiken, Abhilfe in hoffnungslosen Krankheitsfällen [...] versprachen. [...] Ungleich seriöser gestaltete sich diese Ersatzleistung auf Seiten der Medizin. Hier sprangen insbesondere die Vertreter der Psychoanalyse in die Bresche, die [...] das Verhältnis von Arzt und Patient aus seiner wissenschaftlichen Vergegenständlichung [...] auf seine genuine Dialogik zurückführten. Sie [die Psychoanalyse – Anm. d. V.] erstreckt sich über ihre innermedizinische Relevanz hinaus sogar auf die Bruchstelle zwischen der Theologie und der von ihr abgetrennten Medizin.“ (Ebd., 13.)

⁶⁸⁵ Ebd., 11.

logischer Gedanke auch heilen [kann]“⁶⁸⁶, in westlichen Gesellschaften überwiegend als absurd betrachtet wird.

Für Schmidbauer waren es die antiken Philosophen, welche die durch die Dichotomisierung von religiöser Zuständigkeit und Medizin entstandene Kluft zu überbrücken vermochten, indem sie die seelenkundlichen Forschungen vorantrieben und durchaus daran festhielten, dass ein philosophischer Gedanke zumindest Entwicklung, wenn nicht gar Heilung befördern kann. Wo Sokrates (469-399 v. Chr.) mit seiner mæeutischen Methode dem Gemüt Klarheit zu verschaffen versuchte, Platon (427-347 v. Chr.) dem intelligiblen Bereich enorm aufwertete und der empirisch orientierte Aristoteles (384-322 v. Chr.) die Seele explizit zu seinem Forschungsobjekt machte⁶⁸⁷, zeigt sich die Erkenntnis, dass ohne einer das konkrete Denken und Fühlen radikal reflektierenden und integrierenden Betrachtungsweise von Wirklichkeit (im Sinne eines Zusammenwirkens von Introspektion, Reflexion, Sprach- und Realitätsüberprüfung) eine allzu große Leerstelle zwischen einer rein theistischen und einer rein biologischen Perspektive auf den Menschen aufklaffen würde. Neben den zentralen Aufgaben der Philosophie, nämlich klare und deutliche Begriffe zur Verfügung zu stellen, gewann sie ihre eminente Bedeutung also auch und gerade dadurch, die existenziellen Leidenschaften des Menschen ohne einen überirdischen Überbau oder einer empirischen Fixierung zu befragen und dabei „noetische Ressourcen“⁶⁸⁸ zu aktivieren.⁶⁸⁹ So schreibt Schmid-

⁶⁸⁶ Ebd., 11.

⁶⁸⁷ Siehe dazu zum Beispiel: *Aristoteles*, Über die Seele. Griechisch/Deutsch, Stuttgart 2011.

⁶⁸⁸ *Martin Poltrum*, Klinische Philosophie. Logos Ästhetikus und Philosophische Therapeutik, Berlin 2010, 101.

⁶⁸⁹ Diesen Aspekt betonte vor allem der Wiener Psychiater und Begründer der Logotherapie und Existenzanalyse Viktor Frankl (1905-1997). Er entwickelte etwa den Begriff der „noogenen Neurose“, welche „nicht auf Komplexe und Konflikte im herkömmlichen Sinne zurück [geht], sondern auf Wissenskonflikte, auf Wertkollisionen und, last but not least, auf eine existentielle Frustration [...]“. (*Viktor Frankl*, Das Leiden am sinnlosen Leben. Psychotherapie für heute, Freiburg i. Br. 212011, 13.) Als notwendiges Behandlungskonzept ergänzt Frankl nun die Tiefenpsychologie Freuds mit der sogenannten „Höhenpsychologie“ (Ebd., 15.), welche auf die geistige Dimension des Menschen und somit auf die (stets existenzphilosophische) Frage nach dem Sinn des Lebens fokussiert. Philosophische Begriffe wie „Selbsttranszendenz“, „Freiheit“, „Verantwortung“, „Werte“ und „freier Wille“ bilden hier zentrale Schnittstellen für die therapeutische Intervention. Der Gedanke, dass die Auseinandersetzung mit philosophisch konnotierten Aspekten dem Menschen sein Leiden zu bearbeiten vermag, ist kein neuer, wenn wir uns etwa an den römischen Politiker und Philosophen Boethius' (um 480 bis 524 bzw. 526) und sein Werk „Trost der Philosophie“ erinnern. Der wegen angeblichen Verrats zum Tode Verurteilte kann seinen Kummer und seine Angst in einem Dialog mit der personifizierten Philosophie beherbergen und letztlich mittels Selbsterkenntnis seine Schmach mildern. Eindrücklich spricht die tröstende Philosophie, als würde sie über einen „noogen Neurotischen“ sagen: „Es besteht keine Gefahr: er leidet an Lethargie, der gewöhnlichen Krankheit eines genarrten Geistes. Er hat sich selbst ein wenig vergessen; er wird sich leicht erinnern, dann wenigstens, wenn er mich zuvor erkannt hat. Damit er dazu imstande ist, wollen wir ein wenig seine Augen abwischen, die von einer Wolke sterblicher Dinge beschattet sind.“ (*Boethius*, Trost der Philosophie, Stuttgart 2002, 44.)

bauer, dass bereits die antiken griechischen und römischen Philosophen „[...] Neurosen, seelische Unruhe, Spannung und Angst für die Folge einer falschen Weltanschauung, einer Auflehnung gegen die Wirklichkeit in übertriebenen Ansprüchen, in blinder Liebe oder wütendem Hass halten. Aufgabe der Philosophie ist es, diese falschen Erwartungen und Wünsche zu korrigieren und dadurch seelischen Frieden zu gewinnen“⁶⁹⁰. Die Relevanz der philosophischen und philosophisch-anthropologischen Perspektive im Hinblick auf das Gesamt des Menschen sowie das Gelingen seiner Existenz findet einen Ursprung ihrer Berechtigung also zunächst in einer noch schmalen aber potenten Nische, die aufgrund einer funktionalen Ausdifferenzierung einer gesamtgesellschaftlichen Perspektive auf den Menschen in theistische und medizinische Kategorien entsteht. So beginnt die Philosophie einerseits nun jenes Geschäft zu übernehmen, welches Luckmann als die ursprüngliche Intention von Religion bezeichnet hat: Nämlich die Zur-Verfügung-Stellung überinstitutioneller, letztgültiger und stabilisierender Werte⁶⁹¹ sowie einer auf die konkrete Existenz bezogene sprachliche, phänomenologische und epistemologische Matrix, die eine „Einsicht in die letzte Sinnbestimmung des Daseins“⁶⁹² anbietet. Damit begleitet die Überlegungen der Philosophie aber andererseits implizit und explizit stets ein therapeutisches Moment, weil ihre Begriffe wie Sinn, Glück oder Freiheit inklusive deren immanenter Dialektik vordergründig aus der Perspektive der Immanenz stammen und damit die Lebenswirklichkeit des Menschen im Diesseits behandelt wird.⁶⁹³ „Am Ende eines langwierigen Differenzierungsprozesses standen sich [also – Anm. d. V.] eine spekulative Theologie mit ihrem soteriologisch verkürzten [und auf das Jenseits fokussierten – Anm. d. V.] Heilsbegriff und eine der

⁶⁹⁰ Schmidbauer, Geschichte, 150.

⁶⁹¹ Siehe Punkt 1.2.3.2.

⁶⁹² Biser, Theologie als Therapie, 36.

⁶⁹³ Nicht wenige erfolgsorientierte Theologen schreiben heute ihre spirituellen Werke oder Lebensratgeber in einer (existential-)philosophischen Sprache, die ohne jeglichen religiösen Begriff auskommt oder auskommen muss, will man die/den zeitgenössische/n Mainstream-LeserIn noch erreichen. So lautet die Buchbeschreibung eines Werkes des promovierten Theologen, Benediktinerpaters und prominenten Autors Anselm Grün (*1945) wie folgt: Was brauchen wir wirklich, um gut zu leben und glücklich zu werden? Unsere Seele sagt es uns: „Wir brauchen Wurzeln und Flügel, Weite und Klarheit, gute Räume der Entfaltung und Orte der Stille, der Konzentration und Geborgenheit. Unsere Seele lebt von der Freundschaft, die uns inspiriert und von Beziehungen, in denen wir Halt finden. Und sie braucht Emotionen wie Freude, die sie aufblühen lassen. Wenn wir nach innen gehen, finden wir zu uns selber. Dann kommen wir auch in Berührung mit einer Quelle, die uns lebendig hält. Und dann gelangen wir in einen Raum der Liebe und des Friedens.“ (Anselm Grün, Was der Seele gut tut, Freiburg i. Br. 42016.)

strukturellen Gewalt verschriebene Medizin nahezu spiegelbildlich gegenüber.“⁶⁹⁴ Ihrer Mitte entwuchs die Philosophie, wenngleich diese per se keine Psychotherapie darstellt, weil ihre Medien die des Vortragens, des Schreibens, Lesens und Hörens sind, sie aber das für die Psychotherapie zentrale Moment der unmittelbaren *Beziehung* nicht als ihr Operationsfeld sieht. Was die antike Philosophie aber leistete, war eben den Spalt zwischen einer vom Subjekt wegführenden Theologie und einer das Subjekt objektivierenden Medizin zu füllen und viele der Ursachen seelischen Leidens sowie diesbezügliche Lösungsansätze verurteilungsfrei in diesem Subjekt selbst zu suchen. So schreibt Schmidbauer: „Was Cicero Aufgabe der Philosophie nennt, nämlich seelische Störungen zu beseitigen, die in einer verzerrten Sicht der Wirklichkeit wurzeln, würden wir heute von der Psychotherapie verlangen.“⁶⁹⁵ Einen zentralen Grunde, warum diese Aufgabe von der Philosophie an die Psychotherapie abgetreten wurde beziehungsweise werden musste, sehen ForscherInnen am Institut für Philosophie an der ETH Zürich darin, dass das konkret therapeutische Moment für die offizielle Schulphilosophie zunehmend an Bedeutung verlor. „Den Aufstieg der Psychotherapie [...] verstehen wir als Reaktion auf das Missverhältnis zwischen dem öffentlichen Bedürfnis nach philosophischer Therapie und der Weigerung der akademischen Philosophie, auf dieses Bedürfnis einzutreten.“⁶⁹⁶ Das erinnert uns an die Überlegungen Luckmanns über die Dialektik institutioneller Spezialisierung, wo er zwar nicht bezüglich der Philosophie, aber eben im Hinblick auf das Materialobjekt „Religion“ zu einem nahezu analogen Ergebnis kommt.⁶⁹⁷

Bevor wir nun zu unseren eigenen Überlegungen zum Verhältnis von theologischer Anthropologie und moderner Psychotherapie übergehen, wollen wir noch Schmidbauers Gedanken zur Epoche des ausgehenden Mittelalters und zur Neuzeit aufgreifen.

⁶⁹⁴ Biser, *Theologie als Therapie*, 152.

⁶⁹⁵ Schmidbauer, *Geschichte*, 151.

⁶⁹⁶ <http://www.phil.ethz.ch/forschung/abgeschlossene-forschungsprojekte/geschichte-therapeutischer-philosophieverstaendnisse-von-spinoza.html> [Stand: 30. Juni 2017]

⁶⁹⁷ Siehe Punkt 1.2.3.2. Den Schwund der gesellschaftlichen Relevanz eines offiziellen Modells von Religion sah Luckmann ebenso in einem zunehmenden Auseinanderklaffen von hochspezialisierten Theoremen und der gesellschaftlichen Alltagsrealität. Das Fortschreiten dieses Prozesses wird unterstützt durch einen Kommunikationsmangel von der das Sinnwissen verwaltenden Institution mit ihrem eigentlichen Adressaten, dem sehnsuchtsverwiesenen Menschen.

Das ökonomische und kulturelle Florieren der Städte zu dieser Zeit und die (wie schon in der griechischen Antike aufgrund des Wohlstands damit einhergehende) philosophische Thematisierung des Individuums sowie dessen Seins-, Selbst- und Weltverhältnis scheinen das Deuteprimat der institutionellen Religiosität zu bedrohen. Schmidbauer beschreibt, dass mit der Gefahr einer plausibel argumentierten Einschränkung sich selbst zugeschriebener Kompetenzen immer die Gefahr einer Regression in bereits überwundene und auf einer früheren Entwicklungsstufe angesiedelte Denkmuster besteht. Prosaisch schreibt er: „Doch der Glaube war ein eifersüchtiger Herr; er duldete keine Nebenbuhler und verlangte, wenn sich Erfahrung und Offenbarung, Vernunft und Dogma widersprachen, bedingungslos das Opfer der Vernunft und der empirischen Erkenntnis.“⁶⁹⁸ „Die starre und hochgradig geordnete Organisation der Kirche half zunächst, die abendländische Kultur zu bewahren. Was aber die wissenschaftlichen Ideen anging, so findet man auf dem Gebiet der seelischen Behandlung nicht nur ein Stehenbleiben beim Wissen der Antike, sondern geradezu einen Rückfall in eine Irrationalität, die bereits Thales und Empedokles überwunden hatten.“⁶⁹⁹ Noch radikaler formuliert: „Sie [die kirchliche Institution – Anm. d. V.] suchte jetzt im Bösen zu erreichen, was im Guten nicht mehr zu halten war, und die Spitze des Fortschritts abubrechen, statt sich selbst an sie zu stellen.“⁷⁰⁰ Schmidbauer verweist hier also auf eine nahezu psychotisch anmutende Regression, die mit einem wahnhaften und irrationalen Rückzug von der Realität zugunsten einer Stabilisierung des bedrohten Ich einhergeht. Als Schlagwörter bringt er sodann das damalige Aufblühen von Phänomenen wie der Teufelsaustreibung und der Hexenverbrennung. Ohne näher auf diese psychodynamisch hochinteressanten Phänomene eingehen zu können, müssen wir an dieser Stelle unsere geometrische Metapher von vorhin bemühen, um darauf hinzuweisen, dass unsere zwei gebogenen Linien mit gleichem Ausgangspunkt hier wohl die größte Distanz zueinander aufweisen. Die europäische Theologie sowie das philosophisch-therapeutische Nachdenken über den Menschen scheinen an dieser Stelle der Geschichte tatsächlich in einen unvereinbaren Widerspruch geraten zu sein und das per-

⁶⁹⁸ Ebd., 156.

⁶⁹⁹ Ebd., 156.

⁷⁰⁰ Ebd., 156.

formative Heilungspotential des religiösen Glaubens wurde mittels informativ verstandener Dogmatik nahezu erstickt. Aber wie zuvor erwähnt, durchläuft auch die Philosophie selbst einen Prozess, der sie zugunsten eines akademischen Selbstideals einer therapeutischen Haltung entfremdet und sie sich an die Verfahren der Naturwissenschaften anzubiedern beginnen lässt (was im wissenschaftstheoretischen Programm des Logischen Empirismus sicherlich einen Höhepunkt findet).⁷⁰¹

Mit Beginn der Renaissance war der Siegeszug des empiristisch gedachten Individuums mit all seinen Vor- und Nachteilen nicht mehr aufhaltbar und die kirchliche (nicht die Kirche selbst!) aber auch die philosophische Deutehoheit über den Menschen verschwand überregional oder isolierte sich an exklusiven Orten. Dies hat unmittelbare Auswirkungen auf den Umgang mit psychisch Erkrankten. Wo zuvor die Geisteskranken als exorzismusbedürftig angesehen wurden, werden sie nun auch aus ästhetischen Gründen weggesperrt oder aber auf Märkten vorgeführt.⁷⁰² Personen, denen ihr Menschsein abgesprochen wird, werden wie Tiere gehalten und selbst von den französischen Aufklärern mit ihrer Leitkategorie der Gleichheit unter widrigsten Umständen sich selbst überlassen.⁷⁰³ Denn auch wenn man Geisteskranke offiziell zwar nun nicht mehr als Besessene oder per se delinquent betrachtete und sie für die Unterbringung in spezialisierten Einrichtungen vorsah, muss man nüchtern konstatieren, dass „[e]s keine Krankenhäuser und keine psychiatrischen Kenntnisse [gab]“⁷⁰⁴. Die feierlich proklamierte Theorie von der Befreiung psychisch Erkrankter fand in der Praxis keinen auch nur annähernd adäquaten Widerhall. „Das Schicksal der Irren verschlechterte sich eher, denn nun litten sie zu allem Übrigen noch Hunger, weil die kirchlichen Häuser

⁷⁰¹ Wittgenstein kommentiert in seinem *Tractatus logico-philosophicus* diesen im Neopositivismus seinen Höhepunkt findenden Prozess unnachahmlich, wenn er schreibt: „Die richtige Methode der Philosophie wäre eigentlich die: Nichts zu sagen, als was sich sagen lässt, also Sätze der Naturwissenschaft – also etwas, was mit Philosophie nichts zu tun hat –, und dann immer, wenn ein anderer etwas Metaphysisches sagen wollte, ihm nachzuweisen, dass er gewissen Zeichen in seinen Sätzen keine Bedeutung gegeben hat. Diese Methode wäre für den anderen unbefriedigend – er hätte nicht das Gefühl, dass wir ihn Philosophie lehrten – aber sie wäre die einzig streng richtige.“ (Satz 6.53.) Ein prominent gewordener Satz in der Einleitung des *Tractatus* verweist aber darauf, wie derartige Erkenntnisse zu verstehen sind: „Ich bin also der Meinung, die Probleme [der Philosophie – Anm. d. V.] im Wesentlichen endgültig gelöst zu haben. Und wenn ich mich hierin nicht irre, so besteht der Wert dieser Arbeit zweitens darin, daß sie zeigt, wie wenig damit getan ist, daß diese Probleme gelöst sind.“ (*Wittgenstein, Tractatus*, 3.)

⁷⁰² Schmidbauer, *Geschichte*, 185f.

⁷⁰³ Vgl. ebd., 188.

⁷⁰⁴ Ebd., 188.

abgeschafft worden waren.“⁷⁰⁵ Eric Engstrom, wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Wissenschaftsgeschichte in Berlin, beschreibt die damalige Situation folgendermaßen: „Vertreter der Psychiatrie warfen der Kirche eine Neigung zu Exorzismus und Hexenjagden [...] vor. Dem traten Kirchenvertreter mit dem Vorwurf des kalten wissenschaftlichen Materialismus entgegen. Die Irrenärzte brandmarkten eine sogenannte pastorale Psychiatrie, die psychische Krankheit als das Produkt von Teufelsmächten und individuellen Sünden auslegte. Dagegen stellten Bodelschwingh [Friedrich von Bodelschwingh (1831-1910, evangelischer Pastor) – Anm. d. V.] und seine Verbündeten jegliche Monopolansprüche der Psychiatrie hinsichtlich der Versorgung von psychisch Kranken in Frage und prangerten die Unfähigkeit der Psychiatrie an, ein verlässliches, wissenschaftlich fundiertes Klassifikationssystem der Geisteskrankheiten herzustellen.“⁷⁰⁶ In diesem schwierigen und überfordernden Kontext nimmt die Geschichte der Anstaltspsychiatrie ihren Anfang und sie nimmt den Aufruf zur Bereitstellung eines Klassifikationssystems ernst, was mit hier nicht näher auszuführenden Vor- und Nachteilen verbunden ist. Aber es ist eine Überlegung wert, es anzudenken, ob hier vielleicht nicht das zuvor überwundene mittelalterliche kirchliche (Exorzismus-) Denken und dessen impliziter Machtanspruch über das Subjekt in subtilerem Gewande zurückkehrt. Denn „[d]urch die Benennung von Krankheiten und ihrer Klassifikation in ein Diagnosesystem erhebt die Psychiatrie den Anspruch darauf festzulegen, was als normal gilt und steckt dabei die Zuständigkeit für ‚Wahnsinn‘ als ihr legitimes Arbeitsgebiet ab“⁷⁰⁷. Damit wären wir abermals dort, was Luckmann die Dialektik der institutionellen Spezialisierung nennt, deren eindeutigstes Erkennungszeichen jenes ist, dass sie sich von der Alltagsrealität isoliert und um den Preis der ganzheitlichen Perspektive den Sieg über das Fragment erringt. Im Hinblick auf das Leiden eines Menschen an seinen inneren Konflikten war nun der Dogmatismus der Kirche dem Dogmatismus der naturwissenschaftlichen Perspektive gewichen, und mit Thomas Luckmann sowie Stefan Zweig könnte man an dieser Stelle beide zusammenfassend anfragen, „ob nicht

⁷⁰⁵ Ebd., 188.

⁷⁰⁶ <http://www.europa.clio-online.de/essay/id/artikel-3598> [Stand. 30. Juni 2017]

⁷⁰⁷ Jasmin Dittmar, Die neuere Kritik an der modernen Psychiatrie im öffentlichen und wissenschaftlichen Diskurs, in: Michael Dellwing/Martin Harbusch [Hgg.], Krankheitskonstruktionen und Krankheitstreiberei. Die Renaissance der soziologischen Psychiatriekritik, Wiesbaden 2013, 31.

tatsächlich durch den Spezialismus einerseits und andererseits durch die Vorherrschaft der quantitativen Berechnung statt der Persönlichkeitsdiagnose die Heilkunst sich aus dem Dienst am Menschen langsam in etwas Selbstzweckhaftes und Menschfremdes umzuwandeln beginne [...]“⁷⁰⁸.

Die Religion war angetreten, um den Menschen in seiner komplexen Ganzheit wahrzunehmen und ihm stabilisierendes Geleit zu geben. Nichts anderes kann man der jungen Anstaltspsychiatrie unterstellen, denn auch hier rangen medizinische Pioniere um ein besseres Verständnis des Menschen zugunsten erhöhter Entwicklungschancen für unter enormen Leidensdruck Stehende. Wie aber Biser erwähnt, verlor sich die Theologie in einem spekulativ-dogmatischen und die Medizin in einem naturwissenschaftlichen Purismus, was zunächst der Philosophie eine fruchtbare Nische bot, aus der heraus sie ihr enormes Potential entfalten durfte. Allerdings konnte auch sie im aussichtslosen Kampf gegen die übermächtig werdenden Naturwissenschaften der Verführung einer akademischen Normierung und einer damit einhergehenden gesellschaftlichen Anerkennung nicht widerstehen. Der damalige Verfassungszustand einer dogmatisch und szientifisch fixierten Theologie, einer sich akademisch profilierenden Schreibtischphilosophie⁷⁰⁹ und einer technologisierten⁷¹⁰ Medizin bilden zentrale Elemente, aber auch wesentliche Möglichkeitsbedingungen des kontextuellen Rahmens, in dem die Geburt der Psychotherapie im heutigen Sinne stattfindet. Besagte drei Disziplinen beschäftigten sich in aufwändigen Hypothesen mit dem Menschen und doch verloren sie das konkrete, mit einer höchst individuellen Selbst- und Weltbeziehung ausgestattete Subjekt auch aufgrund der Dialektik der institutionellen Spezialisierung aus den Augen. Wollte die Psychotherapie selbst Anerkennung finden und nicht als Scharlatanerie abgetan werden, konnte sie nicht umhin, auf diese drei Disziplinen in ihrem ebenso komplexen Theoriegebäude zu rekurrieren, was in den folgenden Ausführungen gut er-

⁷⁰⁸ Zweig, Heilung durch den Geist, 16.

⁷⁰⁹ So schreibt der deutsche Philosoph und Professor an der ETH Zürich Michael Hampe (*1961): „Daß Philosophieren nichts mit dem Vertreten eines Ismus wie ‚Realismus‘ oder ‚Konsensualismus‘ zu tun haben könnte, ist uns heute wegen der Akademisierung der Philosophie nur noch schwer verständlich. Die meisten akademischen Philosophen verstehen sich als Vertreter von ‚Schulen‘ und nicht als Praktiker, die der Kunst des Nachdenkens nachgehen und anderen helfen, sie zu erlernen. Sie stehen eher den Repräsentanten kirchlicher Konfessionen nahe als den Lehrern an Kunst- oder Musikhochschulen, die bestimmte Fertigkeiten vermitteln.“ (Michael Hampe, Die Lehren der Philosophie. Eine Kritik, Berlin 2014, 197.)

⁷¹⁰ Vgl. Giovanni Maio, Ökonomisierte Spiritualität, in: Erwin Möde [Hg.], Christliche Spiritualität und Psychotherapie. Bleibende und neue Wege der Konvergenz, Regensburg 2013.

sichtlich sein wird. Der Unterschied von Psychotherapie zu den drei genannten Disziplinen liegt aber eben in der Auseinandersetzung mit der konkreten, nicht austauschbaren Biographie eines Subjektes, für welches hochwissenschaftliche theologische, philosophische, medizinische *und eben auch psychotherapeutische Lehrsätze* mit konventionell anerkanntem Wahrheitswert zwar irgendwie zutreffend sein mögen, aber ohne dialogische und existenzielle Beziehungsarbeit leer, hohl oder egal bleiben.⁷¹¹ Freilich verfügt auch die Psychotherapie über eine äußerst umfangreiche theoretische und wissenschaftlich fundierte Matrix, welche sie als Orientierung zur Suchrichtung im Hinblick auf die Konfliktgründe des Klienten versteht und deren schärfster Kritiker im Normalfall sie selbst ist, aber es scheint, als pochte sie darauf, die Vielfalt an Individuen nicht unter deduktive Sätze subsummieren zu wollen, sondern das Moment der Differenz zugunsten der Wahrnehmung der jeweiligen Identitätskonstitution hochzuhalten, wobei sie dies ohne das Moment einer authentischen Beziehung als nicht gewährleistungsfähig erachtet. So schreibt Freud im Jahre 1937: „Man wird sich nicht zum Ziel setzen, alle menschlichen Eigenarten zugunsten einer schematischen Normalität abzuschleifen [...]“.⁷¹² Ganz im Gegenteil dazu sieht er die Intention der Psychotherapie darin an ihr Ziel kommend, „psychologische Bedingungen“⁷¹³ herzustellen, die dem Individuum „Arbeits-, Genuß- und Liebesfähigkeit“⁷¹⁴ (wieder-)ermöglichen und damit mehr Handlungsspielraum sowie Authentizität im je eigenen Selbst- und Weltbezug freigeben.⁷¹⁵ Damit ist der Aspekt der Freiheit ein wesentlicher und steht in einem engen Zusammenhang zum Moment der Liebesfähigkeit, die in ihrer unverzerrten Form

⁷¹¹ Wir erinnern hier an Karl Rahner, der sich als Dogmatiker selbst dazu verpflichtete, die „echte“ (*Rahner*, Erinnerungen, 54.), also die existenziell tatsächlich erschließbare, Rezeption in den Vordergrund seiner Überlegungen zu stellen, weil eben sonst das Dogma rhetorisch beeindruckend, aber für das konkrete Leben leer bliebe.

⁷¹² *Freud*, Die endliche und die unendliche Analyse, 165. Wir dürfen an dieser Stelle an unsere Ausführungen zu Kaufmann erinnern, wo wir in Punkt 1.4.4.2 mit ihm darauf verweisen konnten, dass das Christentum ebenso zuerst vom Besonderen ausgeht, um sodann mittels (notwendig werdenden) allgemeinen Begriffen einen gemeinsamen Interaktionsspielraum zu ermöglichen, welcher für eine Vermittlung von Besonderheit unerlässlich ist.

⁷¹³ Ebd., 165.

⁷¹⁴ *Thomas Auchter/Laura Viviana Strauss*, Kleines Wörterbuch der Psychoanalyse, Göttingen 2003, 26.

⁷¹⁵ Wir erinnern an Kaufmanns Begriff der „Selbstreferentialität“, welchen er als zentralen Kompetenzbereich eines zukünftig überleben wollenden Christentums anführt. Die Fähigkeit zur (Selbst-)Liebe, zur produktive Arbeit ermöglichenden Selektivität im Hinblick auf eine das Selbst nicht entfremdende Abstimmung von Anerkennungsbedürfnis und Leistungsbereitschaft; die Fähigkeit zu einer inneren Werteentwicklung, welche die Existenz zu stabilisieren vermag und damit zu den Voraussetzungen für Genussfähigkeit im Hinblick auf die eigene Identität sowie das Dasein an sich zählt – diese Aspekte sind Kaufmanns „Selbstreferentialität“ eindeutig immanent. (Siehe Punkt 1.4.2.1.)

immer auch ein Freiheitsgeschehen ist.⁷¹⁶ Und an dieser Stelle, am Ort des Ringens um innere Freiheit, wollen wir diesen Überblick über die geschichtliche Entwicklung der Psychotherapie beenden, weil wir jetzt dort angekommen sind, wo für uns ein zentraler Grund für einen teilweisen Exodus des Christentums in die Psychotherapie liegen kann: Im radikalen Ernstmachen mit der Möglichkeit von existenzieller Freiheit.⁷¹⁷

So wie für die verschiedenen Spielarten des Christentums der Mensch immer auch schon mehr oder weniger ein Sünder ist beziehungsweise bleiben wird und wo für viele psychotherapeutische Schulen eine seelische Konfliktfreiheit eine Utopie darstellt, beharren sie beide auf der Möglichkeit, dass dem Menschen etwas angedeihen kann, dass ihm eine heilsame Entwicklung aus seinen Verwicklungen und damit ein Mehr an Freiheit im Selbst- und Weltbezug ermöglicht. Und dieses ‚Etwas‘ ist *Beziehung*. Genau auf diese hat sich die Psychotherapie zunächst implizit und zunehmend explizit im letzten Jahrhundert spezialisiert. So konstatiert der deutsche Psychoanalytiker und Professor für psychoanalytisch orientierte Entwicklungspsychologie an der Fachhochschule Potsdam, Hermann Staats (*1957), dass heute „[d]ie therapeutische Beziehung [...] methoden- und schulenübergreifend als zentrales Merkmal von Psychotherapien gesehen [wird]“⁷¹⁸. Beziehung wird therapeutisch unterschiedlich definiert, aber letztlich

⁷¹⁶ Es sei an dieser Stelle angemerkt, dass für das heutige Krankenkassenwesen der Aspekt der Arbeitsfähigkeit beziehungsweise der uneingeschränkten Funktionstüchtigkeit des Arbeitnehmers der letztlich eindeutig relevantere ist. Würde jemand aufgrund eines Mangels an Liebes- oder Genussfähigkeit und des damit einhergehenden Leidensdrucks eine Psychotherapie indiziert sehen (diese Diagnose an sich mutet schon eigen an), wird er mit diesem Anliegen bei den Kassen wohl kaum Gehör finden, geschweige denn einen Kostenzuschuss von staatlicher Seite erhalten. Erst wenn die Arbeitsfähigkeit aufgrund einer schweren, symptomatisch eindeutig klassifizierten Erkrankung ausgesetzt ist, sieht das staatliche Gesundheitswesen einen Handlungsbedarf, wenngleich dieser oft im Sinne einer reparativen Wiederherstellung des Betroffenen verstanden wird. Der kostenschonende Effizienzgedanke steht dabei für die Krankenkassen im Vordergrund, was Auswirkungen auf die empfohlene Höchstdauer der Therapie und damit auch auf die Priorisierung gewisser Verfahrensweisen hat. Zeitaufwändige Methoden wie jene der tiefenpsychologischen Schulen sind heutzutage „durch die Gesundheitssysteme vieler Länder unter Druck geraten“. (*Marianne Leuzinger-Bohleber/Dieter Bürgin*, Generelle Einleitung, in: *Marianne Leuzinger-Bohleber/Heinrich Derserno/Stephan Hau* [Hgg.], *Psychoanalyse als Profession und Wissenschaft*, Stuttgart 2004, 4.) „Vieles deutet darauf hin, dass [zum Beispiel – Anm. d. V.] die Psychoanalyse nicht einem heutzutage vorherrschenden ‚Zeitgeist der Effizienz‘ entspricht.“ (*Judith Lebigier-Vogel*, ‚Gute Psychotherapie‘. Verhaltenstherapie und Psychoanalyse im soziokulturellen Kontext, Göttingen 2011, 15.) Die Liebesfähigkeit eines Menschen und damit der fundamentale Nährboden für einen möglichst pathologiefreien Selbst- und Weltbezug des Individuums lässt sich allerdings nicht in dreißig oder vierzig Stunden „reparieren“ oder überhaupt erst einmal instand setzen. Wäre die Fähigkeit zu einer aus Freiheit gelebten Liebe ein so leicht von der Hand gehendes Unterfangen, hätte man diese nicht bereits vor zweitausend Jahren im Neuen Testament als jenes höchste Gebot installiert, dem alles untergeordnet sei, um sie sodann mit der Gottesbeziehung zu analogisieren beziehungsweise zu identifizieren. (Doppelgebot der Liebe, Mt 22,37-40.)

⁷¹⁷ Den Freiheitsbegriff werden wir in den nächsten Ausführungen noch genauer behandeln, wenngleich aber an dieser Stelle gesagt werden muss, dass damit keineswegs „Willkür“, „Anarchie“ oder die absolute Abwesenheit jeglicher determinierender Faktoren verstanden sein will.

⁷¹⁸ *Hermann Staats*, *Die therapeutische Beziehung. Spielarten und verwandte Konzepte*, Göttingen 2017, 11.

vordergründig als etwas verstanden, das in Form einer haltenden⁷¹⁹, bedingungslos wertschätzenden⁷²⁰, stärkenden⁷²¹ und auch liebenden⁷²² Begegnung angeboten wird. Freilich kommt darin Psychotherapie nicht an ihr Ende, denn sie ist nicht nur Beziehung, sondern auch Technik, wenngleich aber vorausgesetzt werden muss, dass diese „Techniken [...] erst auf der Basis einer [...] konstruktiven therapeutischen Beziehung wirksam werden [können]“⁷²³. Es handelt sich dabei also um einen emotionalen wie reflektierten, dabei Vertrauensgenerierung und Entängstigung erstrebenden Interaktionsmodus, welcher es einerseits zu seinem Anliegen erklärt und dem es andererseits aber immer auch schon immanent ist, dass mit ihm ein Stück mehr existenzielle Wahrheit bewusstseinsfähig und damit integrierbar an die Oberfläche treten kann und will. „[...] [U]nd die Wahrheit wird euch freimachen“⁷²⁴, lässt das Johannesevangelium Jesus sagen und Freud würde ergänzen, dass für diese Wandlung hin zur Freiheit allerdings der Preis gezahlt werden müsse, mit eben dieser Wahrheit leben zu lernen.⁷²⁵

⁷¹⁹ Vgl. *Donald W. Winnicott*, Die Theorie von der Beziehung zwischen Mutter und Kind, in: *Donald W. Winnicott*, Reifungsprozesse und fördernde Umwelt, Gießen 2006, 62.

⁷²⁰ Vgl. *Carl R. Rogers*, Der neue Mensch, Stuttgart 1981, 68.

⁷²¹ Vgl. *Friederike Potreck-Rose*, Stärkung des Selbstwerts, in: *Wolfgang Senf/Michael Broda/Bettina Wilms* [Hgg.]: Techniken der Psychotherapie. Ein methodenübergreifendes Kompendium, Stuttgart 2013, 64. Siehe z.B. auch: *Hilarion Petzold*, Die Rolle des Therapeuten und die therapeutische Beziehung, Paderborn 1996.

⁷²² Vgl. *Otto F. Kernberg*, Liebesbeziehungen, Normalität und Pathologie, Stuttgart 1998, 169ff.

⁷²³ *Ludwig Schindler*, Die empirische Analyse der therapeutischen Beziehung. Beiträge zur Prozeßforschung in der Verhaltenstherapie, in: *Dietrich Albert/Kurt Pawlik/Kurt-Hermann Stapf/Wolfgang Stroebe* [Hgg.], Lehr- und Forschungstexte Psychologie. Band 41, Berlin-Heidelberg 1991, 8.

⁷²⁴ Joh 8,32. Der deutsch-US-amerikanische Psychoanalytiker Erich Fromm (1900-1980) schreibt im Hinblick auf Freuds Werk: „Diese Anwendung des Prinzips, dass die Wahrheit befreit und heilt, ist die große und vielleicht sogar die größte Leistung Freuds – wenn auch dieses Prinzip bei seiner praktischen Anwendung oft entstellt wurde und oft neue Illusionen erzeugt hat.“ (*Erich Fromm*, Sigmund Freuds Psychoanalyse. Größe und Grenzen, Gießen 2006, 8.)

⁷²⁵ So schreibt der deutsche Professor für Kulturvermittlung an der Technischen Universität Berlin Hermann Glaser (*1928) bezüglich Freud: „Wenn, nach Freud, der Patient in den fiktiven Charakter seiner bewußten Ideen Einsicht gewinnen kann, wenn er die Realität hinter diesen Ideen begreifen kann, wenn er das Unbewußte bewußt machen kann, wird er die Kraft gewinnen, sich von seinen irrationalen Haltungen zu befreien und sich zu wandeln.“ (*Hermann Glaser*, Sigmund Freuds zwanzigstes Jahrhundert. Seelenbilder einer Epoche. Materialien und Analysen, Frankfurt a. M. 2016, 49.) Freuds Programm ist also eines, dass die Vernunft und ihren Realitätssinn durchaus zum unverzichtbaren Kooperationspartner hinsichtlich der Auflösung komplexer emotionaler Verwicklungen erklärt. Das klingt natürlich alles sehr nüchtern und vielleicht auch danach, dass Therapeut und Patient mit einigen geschickten intellektuellen vernunftgemäßen Formeln die endgültige Auflösung schwierigster Entwicklungshemmungen bewirken könnten, was freilich nicht der Fall ist. Freud selbst schreibt über die Beziehung zwischen Therapeut und Patient sehr nüchtern und überwiegend in kühlen technischen Termini (was er, wie zuvor erwähnt, zwecks Anerkennung der damaligen Scientific Community schlicht musste), was der Psychoanalyse oft den Vorwurf einbrachte, dass der/die Analytiker/in hinter der Couch wie vom Thron herab über die Situation des ausgelieferten Patienten urteilen würde. Wäre die Psyche des Menschen mit einfachem mathematischen Kalkül zu erfassen, würde eine Psychotherapie wohl kaum einen Zeitraum von mehreren Jahren beanspruchen, wobei es gegenwärtig eben Tendenzen gibt, unter effizienzbasierteren und ökonomischen Gesichtspunkten die Kürze eines Therapieverfahrens zu einem Qualitätsmerkmal zu erheben. Damit wird freilich der rationale Aspekt (etwa die vernünftige Einsicht in Handlungsmotive) von Psychotherapie in den Vordergrund und die unbewussten, tief liegenden emotionalen Konflikte oder frühkindlichen Deprivationserfahrungen in den Hintergrund gestellt, wobei sich dann die Frage nach der Verortung einer

Ostern ist nicht ohne das Kreuz zu haben und Jakobs identitätsklärender Kampf mit seinem Schatten am Fluss Jabbok bleibt nicht narbenlos. Freiheit heißt dann möglicherweise nicht, die Schattenseiten des Lebens negieren zu können, sondern in der Ahnung um die dialogische Verfasstheit von Wirklichkeit die Offenbarung der eigenen Existenz nicht fürchten zu müssen.

Trennlinie von „Psychotherapie“ und „Lebenscoaching“ stellt. Gerade die Arbeit mit StraftäterInnen zeigt oft, dass diese im Setting „Haftanstalt“ gut „funktionieren“ und „erstaunliche Fortschritte“ in der Einsicht hinsichtlich ihrer Delinquenz leisten, aber außerhalb des Settings unmittelbar in selbst- und fremdschädigende Verhaltensmuster zurückfallen. Nicht selten wurde mir in Gesprächen mit Insassen von diesen berichtet, dass sie inzwischen die achte oder neunte Therapie mit einer jeweiligen Dauer von vierzig oder fünfzig Stunden hinter sich hätten und inzwischen genau wüssten, was die Therapeuten hören möchten, um für die Vollzugsakten und eine etwaige frühzeitige Entlassung eine Bescheinigung zu bekommen. Der US-amerikanische Historiker, Psychoanalytiker und aktuell anerkannteste Freud-Biograph Peter Gay (1923-2015) schreibt diesbezüglich recht passend, dass „[d]er sogenannte gute Patient [...] ein besonders schwer zu behandelnder Fall [sei], gerade weil seine Absichten zu schwer zu enträtseln sind.“ (Peter Gay, *Freud. Eine Biographie für unsere Zeit*, Frankfurt a. M. 32006, 339.) Diese Absichten lassen sich mit vernünftigen Mitteln eben zunächst nicht annähernd fassen, sondern müssen über das Medium „Beziehung“ entschlüsselt werden. Darum bezeichnet Gay die Psychoanalyse als „halb Kampf, halb Bündnis“ (ebd., 338), denn in ihr haben alle Bereiche der Bandbreite des (unbewussten) emotionalen Lebens der PatientInnen Platz, was bedeutet, dass von innigsten Verbundenheitsgefühlen bis hin zu massiven Hasstiraden alles möglich sein und erlebt werden darf, da man die Ätiologie des intrapsychischen Konfliktes und die damit verbundene Realitätsauffassung nicht anders transparent machen kann. Die rationale Symbolisierung dieses Konfliktes ist ein Teil des Prozesses, aber kann nicht deren Beginn darstellen, wenngleich der (gute) Patient eben alles unternommen wird, sein Innerstes relativ widerspruchsfrei darzulegen. Dieses „Schlachtfeld“ der Psychotherapie im Sinne der emotionalen Berg- und Talfahrten des Patienten sowie die nötige Einfühlsamkeit und Anpassungsleistungen der Therapeutin an die jeweilige Stärke der Ich-Ressourcen des Patienten – hierzu äußert sich Freud noch sehr wenig und eben sehr technisch, was aber keineswegs heißt, dass all diese Phänomene in seinen Analysen nicht von Beginn an ebenso eine zentrale Säule dargestellt hätten. Bei Freud muss man bezüglich seiner eigenen Beziehungen zu seinen Patienten oft zwischen den Zeilen lesen, so etwa wie in seiner Arbeit zu der hochgradig leidenden Patientin Emmy v. N., die in seinem ersten analytischen Werk „Studien über Hysterie“ aus dem Jahre 1895 enthalten ist. Nach komplexen theoretischen Überlegungen zur Hysterie bei besagter Patientin ist es Freud abschließend noch ein unüberwindbares Anliegen in eigener Sache eine Anmerkung zu machen. Er schreibt: „Noch eine Bemerkung muss ich anfügen, ehe ich die Krankengeschichte der Frau v. N... beschließe. [...] Es war eine ausgezeichnete Frau, die wir [Josef Breuer und Sigmund Freud – Anm. d. V.] kennengelernt hatten, deren sittlicher Ernst in der Auffassung ihrer Pflichten, deren [...] Intelligenz und Energie, deren hohe Bildung und Wahrheitsliebe uns beiden imponierte, während ihre gütige Fürsorge für alle ihr unterstehenden Personen, ihre innere Bescheidenheit und die Feinheit ihrer Umgangsformen sie auch als Dame achtenswert erscheinen ließ. Eine solche Frau eine ‚Degenerierte‘ zu nennen, heißt die Bedeutung dieses Wortes bis zur Unkenntlichkeit entstellen. Man tut gut daran, die ‚disponierten‘ Menschen von den ‚degenerierten‘ begrifflich zu sondern, sonst wird man sich zum Zugeständnisse gezwungen sehen, daß die Menschheit einen guten Teil ihrer großen Errungenschaften den Anstrengungen ‚degenerierter‘ Individuen verdankt.“ (Josef Breuer/Sigmund Freud, *Studien über Hysterie*, Frankfurt a. M. 72011, 122-123.) Solche Worte verweisen nicht auf einen kühlen und kalkulierbaren Therapieprozess, sondern zeigen klar, dass das praktische Moment niemals auch nur annähernd in der bloßen und schematischen Anwendung einer Theorie aufgeht. Der Patient selbst wird von der Theorie nichts zu Gesicht bekommen, sondern er wird im Idealfall jene Beziehung angeboten bekommen, derer er einzig allein bedarf. Das Therapieereignis zwischen einer Therapeutin und einem Patienten kann genauso wenig wie jede andere echte(!) Beziehung zu einem Menschen „wiederholt“ werden (auch wenn die im Hintergrund stehende therapeutische Metatheorie im Großen und Ganzen dieselbe bleibt).

3.3 Überblendungen von psychotherapeutischer und theologischer Anthropologie

An dieser Stelle wollen wir nun unsere angestrebte Zusammenschau von psychotherapeutischer und theologischer Anthropologie darlegen und uns dabei Schritt für Schritt an den mit Hans-Joachim Höhn aufbereiteten Evidenzfeldern menschlichen Daseins abarbeiten. Die theoretisch-begriffliche Matrix Höhns stellt dabei nun jenen Orientierung gebenden Anhaltspunkt dar, mittels dem wir uns auf Seiten der Psychotherapie auf die Suche nach (säkularen) theoretischen und handlungspragmatischen Äquivalenzen begeben können. Den Schwerpunkt unserer Betrachtungen legen wir dabei gezielt auf mögliche Passungsstücke sowie Überblendungen und weniger auf jene Differenzen, die dem Verhältnis von Psychotherapie und Religion immanent sind und bleiben. Unser psychotherapeutisches Hauptparadigma werden für dieses Unterfangen die tiefenpsychologisch-psychodynamischen Schulen, vorzüglich die Psychoanalyse per se, darstellen, wenngleich auch Stimmen der humanistisch-existenziellen Methoden zu Wort kommen werden. Dieser hier unumgängliche Eklektizismus ist natürlich kritik-anfällig, wenngleich er zugleich einen Respekt vor der Pluralität an Zugängen zum menschlichen Sein bekunden soll. Die Präferenz der Psychoanalyse wurde bereits weiter oben erklärt⁷²⁶; es soll aber auch erwähnt werden, dass viele psychotherapeutische Richtungen hier nicht aufgrund einer vermuteten Inkompatibilität mit unserer These sicherheitshalber außen vorgelassen werden, sondern erstens der Umfang dieser Arbeit eine umfangreiche Integration aller Schulen schlicht nicht zulässt und zweitens das Wissen des Autors hinsichtlich der vielen möglichen Methoden nicht ausreichend ist. Die Auseinandersetzung mit der Psychoanalyse und seinem Begründer Sigmund Freud legt es natürlich nahe, die klassischen Argumente der Religionskritik ins Feld zu führen. Dies werden wir explizit nicht tun, weil es uns vordergründig um das Phänomen der therapeutischen Beziehung und das ihr zugrunde liegende handlungsorientierende Menschenbild geht.⁷²⁷ Wir wollen also nicht das theologische Dogma dem therapeuti-

⁷²⁶ Siehe Punkt 3.1.

⁷²⁷ Die Freud'sche Kritik an der Religion richtet sich sicherlich an deren dogmatischen Wahrheitsanspruch, welcher für ihn mit dem wissenschaftlichen Verständnis von Wahrheit nicht kongruent ist. Wir kennen diese Diskussion bereits aus dem denunzierenden Disput, den etwa die kreationistische Weltanschauung mit der modernen Physik

im Hinblick auf das kosmologische Modell des Urknalls führt. Wir haben im 2. Kapitel dieser Arbeit bereits mit Höhn und Ratzinger darauf verwiesen (siehe Punkt 2.2.2.2.2), dass dieser Disput von Seiten einer zeitgenössischen modernen (und nicht mehr hinter Kant zurückfallen wollenden) Theologie nicht mehr ernsthaft verfolgt werden kann, weil sie den Unterschied zwischen informativer und performativer Rede in ihr Denken installiert hat. Was Freud mit zugegeben rigoroser Wortwahl kritisiert, ist die infantilisierende, konkretistische, realitätszudeckende, entmündigende sowie die Freiheit des Denkens einschränkende Rede einer Theologie, wie sie freilich vor hundert Jahren in Europa noch gang und gäbe war. So schreibt Freud: „Die Religion darf nicht kritisch geprüft werden, weil sie das Höchste, Wertvollste, Erhabenste ist, was der menschliche Geist hervorgebracht hat, weil sie den tiefsten Gefühlen Ausdruck gibt, allein die Welt erträglich und das Leben menschenwürdig macht. Darauf braucht man nicht zu antworten, in dem man die Einschätzung der Religion bestreitet, sondern indem man die Aufmerksamkeit auf einen anderen Sachverhalt richtet. [...] Was immer Wert und Bedeutung der Religion sein mögen, sie hat kein Recht, das Denken irgendwie zu beschränken, also auch nicht das Recht, sich selbst von der Anwendung des Denkens auszunehmen.“ (Freud, *Neue Vorlesungen*, 165-166.) Es geht Freud um die Selbstimmunisierungsstrategie einer Religion, welche darin übergreifend agiert, indem sie meint, den Logos zugunsten des Mythos belehren zu müssen und die Vernunft zugunsten des Glaubens beschneiden zu müssen. Wir dürfen uns dabei durchaus an Höhn erinnern, wenn er im Hinblick auf fundamentalistische Glaubensexegese schreibt, dass „die Rückkehr vom Logos zum Mythos in Fragen der Glaubensverantwortung nicht möglich [ist].“ (Höhn, *Fundamentaltheologie*, 248-249. Siehe auch Punkt 2.2.2.2.2.) Freud fragt darum an: „Warum macht die Religion diesem für sie aussichtslosen Streit nicht ein Ende, indem sie frei heraus erklärt: ‚Es ist richtig, daß ich Euch nicht geben kann, was man gemeinhin Wahrheit nennt; dafür müßt ihr Euch an die Wissenschaft halten. Aber was ich zu geben habe, ist ungleich schöner, trostreicher und erhebender als alles, was ihr von der Wissenschaft bekommen könnt. Und darum sage ich Euch, es ist wahr in einem höheren Sinn.‘“ (Ebd., 167-168.) Es ist natürlich zugleich beeindruckend und für manchen auch erschütternd, wenn Freud in Werken wie über den Totemismus (Freud, *Totem und Tabu*. 201-217.) oder über Mose (Sigmund Freud, *Der Mann Moses und die monotheistische Religion. Schriften über die Religion*, Frankfurt a. M. ¹⁵2009.) jüdisch-christliche Glaubensinhalte als externalisierte Codierungen intrapsychischer Zustände, ambivalenter Beziehungserfahrungen beziehungsweise onto- und phylogenetischer Entwicklungsstadien des Menschen darlegt. Und doch zeigt er damit nahezu exegetisch auf, dass die Religion wesentlich genauer als die Wissenschaft Auskunft über die Wunsch- und Sehnsuchtsstruktur des Menschen sowie über die damit verbundenen Schwierigkeiten Auskunft geben kann. Religion ist für Freud viel näher an der Triebstruktur des Menschen angelegt, als dies die nüchterne und dem mühsamen Realitätsprinzip verschriebene Wissenschaft je sein kann. „Man muss fragen, worin besteht die innere Kraft dieser Lehren, welchem Umstand verdanken sie ihre von der vernünftigen Anerkennung unabhängige Wirksamkeit? [...] Sie ergibt sich, wenn wir die psychische Genese der religiösen Vorstellungen ins Auge fassen. Diese, die sich als Lehrsätze ausgeben, sind nicht Niederschläge der Erfahrung oder Endresultate des Denkens, es sind Illusionen, Erfüllungen der ältesten, stärksten, dringendsten Wünsche der Menschheit; das Geheimnis ihrer Stärke ist die Stärke ihrer Wünsche. [...] Wenn ich sage, das alles sind Illusionen, muss ich die Bedeutung des Wortes abgrenzen. Eine Illusion ist nicht dasselbe wie ein Irrtum, sie ist auch nicht notwendig ein Irrtum.“ (Sigmund Freud, *Massenpsychologie und Ich-Analyse/Die Zukunft einer Illusion*, Frankfurt a. M. ¹¹1993, 122-123.) Freuds Kritik an der Religion kann durchaus mit dem Kant'schen Versuch verglichen werden, die Möglichkeitsbedingungen für (religiöse) Vorstellungen zu untersuchen. Seine Negativargumentation im Hinblick auf die Religion zielt dann darauf ab, dass sie den Menschen in einer infantilen Wunsch- und Sehnsuchtswelt halten möchte, über welche die Religion aber eben zugleich auch unüberbietbar deutlich Auskunft gibt. „Nicht nur radikale Kritik der Religion lasse sich in Freuds Überlegungen finden, sondern ebenso Faszination und das Bemühen, in die Bedeutung der Religion und ihrer Erfahrungswelt einzudringen.“ (Ulrike Wagner-Rau, *Religionskritik und Glaube in der Seelsorge*, in: *Isabelle Noth/Christoph Morgenthaler* [Hgg.], *Seelsorge und Psychoanalyse*, Stuttgart 2007, 98.) Und wenn wir uns die mit Höhn erarbeiteten ersten Kapitel der Genesis ansehen, wissen wir, was Freud mit illusorischen Wünschen meint. Die Sehnsucht, dass alles gut sei und bleibt, symbiotisch zu werden mit Gott oder einen so großen Turm zu bauen, um auf eigene Faust den Himmel zu erklimmen. Alle diese Wünsche erweisen sich als illusorisch und scheitern fulminant in ihren Realisierungsversuchen. Hans-Joachim Höhn ist vielleicht in seinem theologischen Modell und seiner harten Kritik an den wirklichkeitsfernen beziehungsweise wahnhaften Vorstellungen von Fundamentalisten keinen gravierend anderen Weg als Freud gegangen, wenn er davon ausgeht, dass die einzige Auskunft über Gott in der Realität gefunden werden muss, womit er eben einem konkretistisch-infantilisierenden Gottesbild eine Absage erteilt. Freud argumentiert natürlich wesentlich radikaler und wünscht sich die Religion (seiner Zeit) als etwas Überwundenes, wenngleich Höhn mit seiner radikalen Betonung der Vernunft, einer Fokussierung auf die Immanenz, der Bestimmung Gottes auf praxeologischer Ebene sowie als dialogischen Wirklichkeitsmodus die Pforten in eine von nicht aufzulösenden Paradoxien und Widersprüchen geprägten Realität „jenseits des Lustprinzips“ öffnen möchte. Dass es Freud mehr als um ein (ihm oft vorgeworfenes) bloßes Diffamieren religiöser Haltungen geht, zeigt seine briefliche Korrespondenz in den Zwanzigerjahren des letzten Jahrhunderts mit dem reformierten Schweizer Pfarrer und Psychologen Oskar Pfister (1873-1956), wo er den Begriff der „weltlichen Seelsorge“ einführt und so dann schreibt: „Ohne Zweifel wird es ein außerkirchliches Seelsorgeamt geben, sogar ein nichtreligiöses. Wenn nur

schen Dogma gegenüberstellen und dabei mit mathematischer Penibilität Formelüberschneidungen ausfindig machen. Vielmehr möchten wir anthropologisch fundierte psychotherapeutische Handlungspraxen und diesen zugrundeliegende Intentionen wie Konsequenzen transparent machen, um dann zu vergleichen, ob gewisse fundamentale Motivationen der christlichen Theologie und der Psychotherapie – im Hinblick auf von diesen dem Menschen zur Verfügung gestellten Beziehungs- und Entwicklungsressourcen – bei bleibenden Unterschieden nicht gravierende Ähnlichkeiten aufweisen.

3.3.1 Die Vernunft und das ihr gemäße Andere⁷²⁸

„Aberglaube, Willkür und Beliebigkeit“⁷²⁹ sind Phänomene, welche für Höhn die Religion zu einem noch viel zu hohen Ausmaß diffundieren und seinen Vernunftanspruch, dass nur jenes geltend gemacht werden kann, was sich widerspruchsfrei denken lässt, korrumpieren. Höhn betont, dass einerseits das Kausalitätsprinzip nicht zugunsten frommer Wünsche ausgehebelt werden dürfe, andererseits aber die Vernunft sich nicht zum autokratischen Herrscher mit einem Deutemonopol über die Wirklichkeit erheben könne. Daher plädiert er für eine Relecture des Begriffs „postsäkular“ im Sinne einer neuen Verhältnisbestimmung (nicht Ablöse) von Religion und Vernunft. Höhn betont, dass die Vernunft ja nur zu einer Selbstdefinition gelangen kann, indem sie sich zu etwas außerhalb ihrer selbst in Beziehung setzen kann; dass allerdings dieses andere der Vernunft von dieser zu Selbstimmunisierungszwecken allzu gerne als zweitrangig angesehen und zu einem Epiphänomen deklassiert wird. Konkret spricht er im Hinblick auf dieses Andere der Vernunft von „Gefühlen, Begierden, Träumen [und] Ängsten“⁷³⁰. Nun soll allerdings dieses Andere der Vernunft nicht ein frei von jeglicher Plausibilisierungsverantwortung willkürliches und religiös verbrämtes Dasein führen, als vielmehr es nun der mühevollen Arbeit bedarf, „sinnvolle Bezugnahmen auf das in Vernunftverhältnisse Unübersetzbare auszubilden“⁷³¹. Das jenseits der Vernunft lie-

Menschen gut und glücklich gemacht werden, mit oder ohne Religion, wird der liebe Gott freundlich lächelnd dieser Arbeit zunicken.“ (Eckart Nase, Oskar Pfisters analytische Seelsorge. Theorie und Praxis des ersten Pastoralpsychologen, dargestellt an zwei Fallstudien, Berlin-New York 1993, 148.)

⁷²⁸ In Anlehnung an Punkt 2.2.1.1 und 2.2.1.2.

⁷²⁹ Höhn, Zeit und Sinn, 35.

⁷³⁰ Ebd., 38.

⁷³¹ Ebd., 44.

gende wird von ihm nun bei Gelingen einer für die Vernunft verständlichen Plausibilisierung nicht mehr als arationale Beliebigkeit, sondern als das „vernunftgemäße Andere der Vernunft“⁷³² bezeichnet.

Wenn Freud in seinen 1917 veröffentlichten „Neuen Vorlesungen zur Psychoanalyse“ schreibt: „[...] ich meine, es zeugt von keiner großen Zuversicht zur Wissenschaft, wenn man ihr nicht zutraut, daß sie auch aufnehmen und verarbeiten kann, was sich etwa den okkulten Behauptungen als wahr herausstellt [...]“⁷³³, zeigt sich hier keine Denunziation von allem der vernünftigen Wissenschaft fern Liegenden, sondern der Anspruch, dieses in seiner Phänomenologie und Gegebenheit ernst zu nehmen. Nun sind es gerade die Pioniere der sogenannten Tiefenpsychologie, welche es sich zur zentralen Agenda gemacht haben, sich mit besagten Begierden, Affekten, Träumen und Ängsten auseinanderzusetzen und sie auf eine rational nachvollziehbare Art und Weise verständlich zu machen, ohne dabei die Vorherrschaft der Vernunft als a priori gesichert anzusehen. Im Gegenteil: „Die Psychoanalyse ringt in ihrer ganzen Entwicklung mit der Frage, welche Kräfte nun eigentlich stärker seien [...]“⁷³⁴ Die ersten Tiefenpsychologen erkannten sodann, „dass schwierige Gefühle und Erinnerungen [und eben auch Begierden und Ängste – Anm. d. V.] nicht bewusst werden sollten, was dazu führte, dass sie zwar nicht gedacht werden konnten, aber unbewusst präsent und wirksam blieben“⁷³⁵. Mit dieser Erkenntnis waren Begriffe wie das „Unbewusste“ und die „Verdrängung“ geboren, wobei es auch hier keine ausgemachte Sache war, wie dieser andere, der Vernunft und dem Bewusstsein nicht mehr zugängliche Wirkungsmechanismus und Bereich im Verhältnis zur Vernunft eingeordnet werden sollte. Freud verhält sich diplomatisch, wenn er schreibt: „Sollte nicht die Einsicht in die Wirkungsweise der Verdrängung gerade den Analytiker von so extremer Parteinahme zurückhalten?“⁷³⁶ Man darf sich die Psychoanalyse nicht als eine Methode vorstellen, welche das dem Bewusstsein nicht Zugängliche aufgrund eines aufklärerischen Ideals dämonisiert und die Verdrängung als charakterliche Schwäche demaskiert. „Der wis-

⁷³² Ebd., 73

⁷³³ Freud, Neue Vorlesungen, 57.

⁷³⁴ Föh, Menschenbild der Psychoanalyse, 346.

⁷³⁵ List, Psychoanalyse, 88.

⁷³⁶ Sigmund Freud, Hemmung, Symptom und Angst, Frankfurt a. M. 2014, 42.

senschaftliche Standpunkt Freuds ist weder derjenige des Rationalisten, der das Primat der vernunftgeleiteten Herrschaft des Ichs betont, noch derjenige des Romantikers, der der Befriedigung und Erfüllung von Gefühlen und Trieben den Vorzug gibt, und auch nicht derjenige des Moralisten, der das schwache und schutzbedürftige Individuum unter die Obhut einer Ideologie stellen will. Der homo psychoanalyticus will nichts.“⁷³⁷ Der psychoanalytische Psychotherapeut will spätestens dann etwas, wenn er mit einer an ihn gerichteten Unterstützungsaufforderung aufgrund eines erlebten seelischen Leidensdrucks konfrontiert wird.⁷³⁸

Uns ist es an dieser Stelle daran gelegen, zunächst grundsätzlich aufzuzeigen, dass die Tiefenpsychologie also explizit seelische Phänomene, welche jenseits eines zur Vernunft befähigten Bewusstseins ihren Ort haben, zum definitiven Bestandteil der *conditio humana* deklariert. Allerdings werden diese Phänomene aufgrund ihrer Komplexität nicht in ein numinoses Kleid gehüllt, sondern gerade in ihrer (zunächst so erscheinenden) Arationalität und Widersprüchlichkeit zum Gegenstand psychologischer Forschung erhoben, weil man davon ausgeht, dass mit der Verdrängung deren Wirkmächtigkeit nicht aufgehoben ist.⁷³⁹ „Das Unbewusste besteht also in erster Linie aus einer Vielheit vorübergehend verdunkelter Inhalte, die, wie die Erfahrung zeigt, die Vorgänge im Bewusstsein weiter beeinflussen“⁷⁴⁰, schreibt Carl Gustav Jung und Freud geht sogar so weit, zu behaupten, „dass das Bewußtsein in jedem Moment nur einen geringen Inhalt umfaßt, so daß der größte Teil dessen, was wir bewußte Kenntnis heißen, sich ohnedies über die längsten Zeiten im Zustande der Latenz, also in einem Zustande von psychischer Unbewußtheit befinden muss“⁷⁴¹. Für Freud ist also dieses Andere der Vernunft sogar ein noch wirkmächtigerer Aspekt des Daseins als das Bewusstsein mit seinen vernünftigen Operationen. Im Hinblick auf Höhns Betonung einer Integration von für die Vernunft widersprüchlichen Phänomenen (eben diffuse Gefühle und Empfindungen, abstrakte Begierden, absurde Träume, Ängste) ist es uns hier ein Anliegen

⁷³⁷ *Fäh*, Menschenbild der Psychoanalyse, 347.

⁷³⁸ In diesem Kontext wäre sodann der Aspekt „Verordnete Therapie“ (oder aber auch „Verordnete Beichte“) ein diskussionswürdiger, wenngleich er hier fehl am Platz ist.

⁷³⁹ Ohne eine sich irgendwie artikulierende und im Alltag durchscheinende Wirkmächtigkeit, wäre die Annahme sowie die Erkundung von Verdrängtem nicht möglich.

⁷⁴⁰ *Carl Gustav Jung*, Traum und Traumdeutung, München ¹⁶2015, 18.

⁷⁴¹ *Sigmund Freud*, Das Unbewusste, in: Studienausgabe. Band III, Frankfurt a. M. ¹¹2012, 126.

eben genau darauf zu verweisen, dass die Tiefenpsychologie für die Vernunft nachvollziehbare Gründe liefern möchte. Das sieht dann derart aus: „Man sollte meinen, die Antwort auf die Frage nach den unbewußten Empfindungen, Gefühlen, Affekten sei ebenso leicht zu geben. Zum Wesen eines Gefühls gehört es doch, daß es verspürt, also dem Bewußtsein bekannt wird. Die Möglichkeit einer Unbewußtheit würde also für Gefühle, Empfindungen, Affekte völlig entfallen. Wir sind aber [...] gewöhnt, von unbewußter Liebe, Haß, Wut usw. zu sprechen [...]. Der Sachverhalt ist hier wirklich ein anderer. Es kann zunächst vorkommen, daß eine Affekt- oder Gefühlsregung wahrgenommen, aber verkannt wird. Sie ist durch die Verdrängung ihrer eigentlichen Repräsentanz zur Verknüpfung mit einer anderen Vorstellung genötigt worden und wird nun vom Bewußtsein für die Äußerung dieser letzteren gehalten. Wenn wir den richtigen Zusammenhang wiederherstellen, heißen wir die ursprüngliche Affektregung eine ‚unbewußte‘, obwohl ihr Affekt niemals unbewußt war, nur ihre Vorstellung der Verdrängung erlegen ist.“⁷⁴² Dieses etwas längere Zitat ist deshalb wichtig, weil es aufzeigt, dass eine für die Vernunft nachvollziehbare Plausibilisierung des ursprünglich als für die Vernunft Unzugänglichen angestrebt oder sogar möglich ist. Dasselbe gilt übrigens für den prominent gewordenen Begriff des „Triebes“⁷⁴³ oder für den Umgang mit

⁷⁴² Ebd., 136-137.

⁷⁴³ „Ein Trieb kann nie Objekt des Bewußtseins werden, nur die Vorstellung, die ihn repräsentiert.“ (Ebd., 136.) Freud ist es wichtig zwischen Trieb und Instinkt zu unterscheiden, wenngleich in den englischen Übersetzungen „Trieb“ eben gerade mit „Instinct“ übersetzt wird. Eine Instinkthandlung, welche durch eine Aktion von außen ausgelöst wird und in Folge durch eine Re-Aktion gekennzeichnet ist, ist einerseits ein singuläres Ereignis und andererseits genau darin nicht gestaltbar. Die Reaktion ist vorgegeben (wenn zum Beispiel der Arzt den Pattellarsehnenreflex testet, wird diese von außen ausgelöste Reaktion stets dieselbe sein). Der Trieb hingegen ist eine konstante innere Kraft und wird individuell ausgestaltet, weshalb Freud von „Triebschicksalen“ spricht. (Vgl. *Sigmund Freud*, Triebe und Tribschicksale, in: Studienausgabe. Band III, Frankfurt a. M. ¹¹2012, 81ff.) Wenn wir etwa vom Hunger als einen „natürlichen Selbsterhaltungstrieb“ sprechen und ihn nicht unter den Begriff des Instinkts subsummieren wollen, dann meint dies, dass das Hungergefühl zwar etwas Natürliches ist, aber bereits beim Säugling durch die Rückkoppelung durch sein Umfeld mitgeprägt und somit mitgeformt ist. Würden wir hier von einem Instinkt sprechen, wären Essstörungen völlig unmöglich.

An dieser Stelle müssen wir Höhns Hinweis darauf, dass die „Psychologisierung menschlicher Subjektivität“ (*Höhn*, zustimmen, 19.) und deren tiefenpsychologische Varianten die Aufhebung der „Möglichkeit vollständiger Durchsichtigkeit menschlicher Handlungsvollzüge“ leisten, in dem sie das Ich zum bloßen „Spielball unbewusster Triebe und Ansprüche werden lässt“ (siehe Punkt 2.2.1.2) kritisieren, weil dies eine verkürzte Darstellung auf die Anspielung, dass das Ich nicht Herr im eigenen Haus sei, ist. (Vgl. zum Beispiel *Freud*, Vorlesungen, 273. Oder: *Sigmund Freud*, Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse, in: *Sigmund Freud*, Abriss der Psychoanalyse, Frankfurt a. M. ¹¹2009, 190-194.) Denn gerade wenn Höhn von Begierden spricht, muss an die Ausführungen zum Trieb angefügt werden: „Das Begehren ist die Erlebnisseite des Triebes, jeder Mensch zeichnet sich durch sein je individuelles Tribschicksal, sein Begehren, seinen konstitutionellen Trieb-Fingerprint aus, dessen Gestaltung ihm obliegt. Psychoanalyse ist Arbeit am eigenen unverwechselbaren subjektiven Begehren: Wo Es war soll Ich werden!“ (*Fäh*, Menschenbild der Psychoanalyse, 356.) Die Tiefenpsychologie entthront natürlich das Ideal des aufklärerischen Vernunft-Ichs, aber be-

Träumen. Hier wird mit großer Mühe versucht, hinter den Bühnenvorhang zu blicken und die oftmalige Irrationalität und Absurdität von Triebausdrücken oder Traumgehalten, nachvollziehbar zu übersetzen. „[So] ergibt sich also, daß der Traum als Ganzes der entstellte Ersatz für etwas anderes, Unbewußtes ist, und also die Aufgabe der Traumdeutung, dieses Unbewußte zu finden.“⁷⁴⁴

3.3.1.1 Zusammenschau

Fassen wir an dieser Stelle zusammen: Wenn Höhn also danach fragt, wie man angesichts der Faktizität des Irr- und Arationalen und einer im Hinblick darauf ohnmächtigen Vernunft trotz allem plausible Worte finden kann, um nicht einer radikalen Verdrängung unterliegen zu müssen, ja, wenn er betont, dass die Vernunft zugunsten einer klaren Selbstbestimmung und Argumentationsfähigkeit sich auf das Andere ihrer selbst hin transzendieren *muss* und wenn er für eine zukunftsfähige, die Dialektik der Vernunft *vernünftig* integrierende, Religion die Notwendigkeit sieht, dass dieses Andere der menschlichen Existenz radikal und unverschleiert in das Nachdenken über den und die Handlungspraxis des Menschen integriert wird, dann müssen wir festhalten, dass mit der Tiefenpsychologie des späten neunzehnten und frühen zwanzigsten Jahrhunderts dieser Prozess aufrichtig in Angriff genommen wurde. Und diesem heiklen Bereich, diesem Anderen der Vernunft, näherte sie sich ohne der Verpflichtung, moralisierend oder sanktionierend agieren zu müssen und schaffte es möglicherweise tatsächlich das von Höhn geforderte Programm zu realisieren. Nämlich „'diesseits' und 'jenseits' der Vernunft sinnvolle und zumutbare Einstellungen zum Befremdlichen zu entdecken [...]“.⁷⁴⁵

lässt es eben nicht dabei, verbrannte Erde zurückzulassen, sondern erforscht Möglichkeiten, welche eine vorsichtige Integration abgespaltener Aspekte zulassen.

⁷⁴⁴ Freud, Vorlesungen, 108.

⁷⁴⁵ Höhn, Zeit und Sinn, 44. (Siehe auch Punkt 2.2.1.2.)

3.3.2 Menschenbild, Weltanschauung und Handlungspraxis⁷⁴⁶

„Anthropologie ist als der Versuch zu sehen, sich dem Wesen des Menschen anzunähern und in diesem Geschehen selbst wieder zu diesem Wesen beizutragen“⁷⁴⁷, schreibt der integrative Gestalttherapeut und ehemalige Leiter des Departments für Psychotherapie und Biopsychosoziale Gesundheit an der Donauuniversität Krems Anton Leitner. Wo hier betont vom *Versuch* die Rede ist, zeigt sich, dass psychotherapeutische Anthropologien keine abgeschlossenen Systeme darstellen wollen, sondern zu dem Gedanken einer totalen Ergründbarkeit des Menschen eine Distanz einnehmen. Psychotherapie stellt immer zugleich einen Brückenschlag von konkreter Anwendung und (expeditionshafter) Forschung dar⁷⁴⁸, weil sich mit jedem nicht wiederholbaren Beziehungsereignis zwischen Therapeutin und Klientin Zusammenhänge ergeben können, welche mit der jeweilig aktuellen theoretischen Matrix nicht abgedeckt werden können. Deswegen schreibt Freud, dass die therapeutische Zusammenkunft einer gemeinsamen Reise in das „innere[...] Ausland“⁷⁴⁹ gleicht, bei welcher der Therapeut zwar mit einer „kognitiven Landkarte“⁷⁵⁰ ausgestattet ist, diese allerdings bei aller grundsätzlichen Notwendigkeit im Hinblick auf eine gelingende Orientierung auch problematisch werden kann. „Wer immer mit der Landkarte vor den Augen durchs Gelände läuft, dürfte bald an einem Baum oder in einer Schlucht enden [...]“⁷⁵¹ Sowie es also in der Psychotherapie keine vollständige kognitive Landkarte für die innere Realität eines Menschen geben kann, gibt es sie auch nicht für die äußere Realität, also die Welt. Diesbezüglich merkt Freud an: „Ich meine also, eine Weltanschauung ist eine intellektuelle Konstruktion, die alle Probleme unseres Daseins aus einer übergeordneten Annahme einheitlich löst, in der demnach keine Frage offenbleibt und alles, was unser Interesse hat, seinen bestimmten Platz findet. Es ist leicht zu verstehen, daß der Besitz einer solchen Weltanschauung zu den Idealwünschen der Menschen gehört.“⁷⁵²

⁷⁴⁶ In Anlehnung an Punkt 2.2.2.

⁷⁴⁷ Anton Leitner/Ramush Mavriqi/Johanna Sieper, Geleitwort, in: Hilarion Petzold [Hg.], Die Menschenbilder in der Psychotherapie. Interdisziplinäre Perspektiven und die Modelle der Therapieschulen, Wien 2012, 7.

⁷⁴⁸ Vgl. List, Psychoanalyse, 85.

⁷⁴⁹ Freud, Neue Vorlesungen, 60.

⁷⁵⁰ Jürgen Kriz, Zum Verhältnis von Forschung und Praxis in der Psychotherapie, in: Existenzanalyse 1/98, 33.

⁷⁵¹ Ebd., 34.

⁷⁵² Freud, Neue Vorlesungen, 154. Es ist für uns interessant, dass Freud hier den Begriff der „Weltanschauung“ anstatt den der „Religion“ verwendet, womit wir uns durchaus an Luckmann erinnert fühlen dürfen, der in seiner

Aufgrund des Zugeständnisses an die Unzahl an blinden Flecken in seiner Theorie sowie der impliziten Agenda einer Desillusionierung des Subjekts, ist für Freud die Psychoanalyse „[...] ganz ungeeignet, eine eigene Weltanschauung zu bilden [...]“⁷⁵³. Deswegen muss für ihn die Psychoanalyse die paradigmatische Haltung der Wissenschaft einnehmen, welche allerdings für ihn „durch die Einschränkung auf das derzeit Wißbare“⁷⁵⁴ und durch den Verzicht auf „Kenntnis aus Offenbarung, Intuition oder Divination“⁷⁵⁵ gekennzeichnet ist.⁷⁵⁶ Es ist dann durchaus naheliegend, wenn wir konstatieren müssen, dass es daher aus logischen Gründen „die Psychoanalyse Sigmund Freuds nicht mehr gibt [Hervorh. i. O. – Anm. d. V.]“⁷⁵⁷, weil dieses „derzeit Wißbare“ mit jeder psychotherapeutischen Intervention einer kritischen Revision unterzogen wird. „Die Psychoanalyse hat sich in den über hundert Jahren ihrer Entwicklung zu einem komplexen Paradigma entwickelt, zu einer Community von [...] Klinikern und Forschern, die einerseits durch einen Common Ground und Common Sense an Praxis, For-

Arbeit den Begriff der „Weltansicht“ stark gemacht hat und damit auf die subjektive Verwiesenheit auf ein System letzter Ordnung hingewiesen hat, wenngleich eben das offizielle Modell von Religion dieses gegenwärtig nicht mehr adäquat bedienen kann, weswegen zwischen Weltanschauung und Religion differenziert werden müsse. (Siehe Punkt 1.2.3.4.)

⁷⁵³ Ebd., 154.

⁷⁵⁴ Ebd., 154.

⁷⁵⁵ Ebd., 155. Freud ist hier in seinen Gedanken keineswegs inkonsistent und macht sich sehr wohl darüber Gedanken, inwiefern seine eigenen Anschauungen möglicherweise bereits religiösen Charakter annehmen. „Er räumt ein, daß seine Forderung nach einem ‚Primat des Intellekts‘ und seine pathetische Beschwörung der Rationalität – ‚unser Gott Logos‘ – ebenfalls wunschbesetzt sind. Doch führt er an, daß die wissenschaftliche Arbeit im Gegensatz zur Religion auf Korrigierbarkeit durch Erfahrung und Vernunft setzt, immer vorläufig ist und ihre eigene Unvollkommenheit einsieht.“ (Herbert Will, Die Zukunft einer Illusion (1927), in: Hans-Martin Lohmann/Joachim Pfeiffer [Hgg.], Freud-Handbuch. Leben-Werk-Wirkung, Stuttgart-Weimar 2013, 176.)

⁷⁵⁶ Es stellt sich für uns die Frage, ob Höhn im Grunde nicht etwas sehr Ähnliches intendiert, wenn er im Hinblick auf den Sinn des Daseins nur jenes für befragenswert hält, welches konkret existiert und nicht im Bereich des Spekultativen angesiedelt werden kann. Man könnte den Satz nahezu auch Freud zuordnen, wenn Höhn als Ausgangspunkt für seine Überlegungen „das Problematisieren des scheinbar Selbstverständlichen“ (Höhn, Der fremde Gott, 121. Siehe Punkt 2.2.2.2.1) wählt. In einem seiner frühen (1904) und auch populärsten Werke, der „Psychopathologie des Alltagslebens“ (Sigmund Freud, Zur Psychopathologie des Alltagslebens, Frankfurt a. M. 2014.) beginnt Freud, sein psychoanalytisches Denken nahezu ohne Zuhilfenahme komplizierter fachtheoretischer Termini anhand alltäglicher, scheinbar selbstverständlicher Phänomene zu explizieren. Das Vergessen von Eigennamen, das Verlesen oder sich verschreiben, sogenannte Zufallshandlungen und dergleichen bieten ihm den Ausgangspunkt dafür, behutsam und gut nachvollziehbar verborgene Zusammenhänge aufzuzeigen, ohne dabei für den psychologischen Laien überfordernd zu werden. Auch Höhn wählt in seiner Schöpfungstheologie ein alltägliches und jedem bekanntes Phänomen als seinen Ausgangspunkt; nämlich, dass jedes Leben zunächst einmal *anfängt*. (Siehe Punkt 2.2.2.2.1 – dazu noch weiter unten.)

⁷⁵⁷ Föh, Menschenbild der Psychoanalyse, 345. Wir können hier durchaus eine Parallele zu den Untersuchungen von Hans Joas und Max Weber ziehen, welche beide darauf beharren, dass es *die* Religion oder *das* Christentum als ontologisch Seiendes nicht gibt, sondern stets das Subjekt die Ausgangsbasis jeglicher Handlung oder Rezeption darstellt. (Siehe Punkt 1.3.4.) So gesehen muss eben auch dargelegt werden, dass es unabhängig von der Methode *die* Psychotherapie nicht gibt, sondern es sich bei Therapeuten um Subjekte handelt, welche in Anlehnung an gewisse stets zu hinterfragende Hintergrundannahmen in Kontakt zu sich selbst, zur Welt und zu einem Gegenüber treten.

schung und Theorie verbunden, andererseits durch wesentliche Unterscheidungen in eben diesen Feldern differenziert sind. Die Weltanschauung und das Menschenbild der Psychoanalytiker bilden diese Gemeinsamkeiten und Differenzierungen ab.“⁷⁵⁸

Wenn wir nun auf die Aussage Höhns rekurren, dass der Schöpfungsgedanke keine empirische ‚wissbare‘ Feststellung ist, sondern es sich um einen performativen, also handlungsanleitenden, Begriff handelt, so müssen wir in Bezug auf das soeben Geschriebene darauf verweisen, dass psychotherapeutisch prominent gewordene Termini wie „Ödipuskomplex“, „seelischer Apparat“ oder „Identifikation“ ebenfalls als handlungsanleitende Bezeichnungen zu verstehen sind, welche eine erste(!) Orientierung im Hinblick auf die Beziehungsgestaltung zum Patienten bieten können. Man muss hier genau wie beim Schöpfungsbegriff davor gefeit sein, in ein naturwissenschaftlich-ideologisch geprägtes Denken zu verfallen und etwa zu meinen, dass man die Freud’schen Instanzen (Es, Ich, Über-Ich) als empirisch verifizierbare Tatsachen präsentieren kann.⁷⁵⁹ So schreibt der deutsche Professor für Klinische Psychologie und Psychoanalyse an der LMU München, Wolfgang Mertens (*1946): „Zu einem rechten Verständnis darf man diese Instanzen nicht konkretistisch nehmen, sondern muss sie sich als bewusste oder unbewusste Phantasien vorstellen. Dann entfalten sie ihre erklären-

⁷⁵⁸ Ebd., 345.

⁷⁵⁹ „Aber alle Versuche, [...] eine Lokalisation der seelischen Vorgänge zu erraten, denken und die Erregungen auf Nervenfasern wandern zu lassen, sind gründlich gescheitert. Dasselbe Schicksal würde einer Lehre bevorstehen, die etwa den anatomischen Ort des Systems *Bw*, der bewußten Seelentätigkeit, in der Hirnrinde erkennen und die unbewußten Vorgänge in die subkortikalen Hirnpartien versetzen wollte. [...] Unsere psychische Topik hat *vorläufig* nichts mit der Anatomie zu tun; sie bezieht sich auf Regionen des seelischen Apparats, wo immer sie im Körper gelegen sein mögen, und nicht auf anatomische Örtlichkeiten.“ (Freud, *Das Unbewußte*, 133.)

Gegenwärtige Strömungen der Neuropsychanalyse beziehungsweise der Neurowissenschaften forschen genau nach dieser von Freud betonten Lücke. Wir kennen ähnliche Versuche aus dem Bereich der sogenannten Neurotheologie, welche allesamt interessante Theorien bieten, aber ihr Streben nach einem Deutemonopol von Wirklichkeit selten verstecken können. Auch wenn Freud die These anklingen lässt, dass in ferner Zukunft eine umfassend somatische Lokalisierung des psychischen Geschehens möglich sein könnte, muss dies aus praktischer Perspektive kritisch gesehen werden, weil erstens das Beziehungsgeschehen mit per se reduktiven bildgebenden Verfahren nicht zureichend erfasst werden kann, zweitens nur Reaktionen des Gehirns auf Erlebtes oder Gedachtes abgebildet werden können und drittens eine etwa singulär auf Basis eines tomographischen Bildes indizierte pharmakologische Intervention auf eine zum Beispiel frühkindliche Deprivationserfahrung mit der Mutter (und damit wiederum mit deren depravierendem sozialen Umfeld) jeglichen Reifungsprozess einer (mit einer psychischen Resilienz ausgestatteten) Persönlichkeit a priori unterlaufen würde. Der Schritt zur rein physischen Reparaturmedizin, die anhand deduktiver Kriterien höchst individuelle Phänomene unter allgemeine Leitkategorien subsummiert, wäre dann kein großer. Die Individualpsychologin Susanne Rabenstein schreibt diesbezüglich: „Was den Natur- und Neurowissenschaften fehlt, ist die ‚Ortung‘ des Ich, des Einzelnen, des Individuums. Es können immer nur allgemeingültige Kategorien gebildet werden, die selbstverständlich ihren Wert haben, denen aber die erwähnten Aspekte fehlen. Man könnte ihm [Adler – Anm. d. V.] vorwerfen, dass der Versuch den Einzelnen über ein ‚individualisierendes Prinzip‘ zu verstehen, keine wissenschaftliche Theorie ist, man könnte aber auch fragen, ob die Wissenschaft genau diese Frage vergessen hat.“ (Susanne Rabenstein, *Individualpsychologie und Neurowissenschaften. Zur neurobiologischen Fundierung der Theorien Alfred Adlers*, Münster 2017, 208.)

de Kraft.“⁷⁶⁰ Oder noch einmal anders formuliert: „Welchen Inhalt man den verschiedenen Begriffen auch geben mag – z. B. Einverleibung wörtlich verstanden, Identifikation als symbolische Gleichsetzung –, als Gemeinsamkeit zwischen ihnen bleibt, dass sie auf Objektbeziehungen verweisen.“⁷⁶¹

Psychotherapeutische Begriffe sind also nicht als konkretistische und darin als absolut beziehungsweise eindeutig wie auch mechanisch anzuwendende oder gar mit einer gewissen Weltanschauung ‚verlötbare‘ Tatsachen zu verstehen, sondern bezeichnen – grob gesagt – handlungskordinierende Basisorientierungen für den Therapeuten im Hinblick auf evidente Bewegungsfelder im intrapsychischen Bereich des Patienten⁷⁶² beziehungsweise in der psychotherapeutischen Interaktion zwischen den am Prozess Partizipierenden. Sie versuchen das, um es mit Höhn auszudrücken, „Ereignis einer bestimmten Praxis“⁷⁶³ zu verstehen, zu verorten oder auch als Operatoren ein gemeinsames Tun oder Erleben zu initiieren. Wie bereits erwähnt, verlangt die Psychotherapie von ihren Klientinnen oder Patientinnen keine Unterwerfung unter oder keinen Schwur auf ihre Begrifflichkeiten, zu denen sie selbst in einem kritischen Verhältnis steht.⁷⁶⁴ (Eine Sehnsucht danach, dass die Patientin die eigene Nomenklatur übernimmt und zu ihrer macht, wäre eine klare Indikation für eine notwendige Supervision der Therapeutin.) Die Patientin bekommt von den binnensystemischen Disputen unter den Psychotherapeuten nichts mit, weil nicht die „rechte“ Sprache oder eine „rechte“ Gesinnung, sondern einzig das Bedürfnis der den therapeutischen Kontakt suchenden Person im Vordergrund steht. Es gibt also für die Klientin kein weltanschauliches Schibboleth, mit welchem sie sich als „liturgiefähig“⁷⁶⁵ deklarieren müsste. Uns geht es

⁷⁶⁰ Wolfgang Mertens, Handbuch psychoanalytischer Grundbegriffe, Stuttgart 32007, 564.

⁷⁶¹ Helmut Thomä/Horst Kächele, Psychoanalytische Therapie. Grundlagen, Heidelberg 32006, 308.

⁷⁶² Der man als ausgebildeter Psychotherapeut immer auch einmal selbst war oder ist.

⁷⁶³ Höhn, zustimmen, 6.

⁷⁶⁴ Wenngleich nicht gesagt sein will, dass es innerhalb der verschiedenen Psychotherapierichtungen nicht auch dogmatische Tendenzen gab und gibt. Nicht umsonst kam es im Umfeld von Freud durch ihn selbst oder andere zu massiven Streitereien und Abspaltungstendenzen, wenn wir nur an Carl Gustav Jung oder Alfred Adler denken. Wenn man innerhalb der psychoanalytischen Szene etwa einen ich-psychologisch orientierten Psychoanalytiker amerikanischer Provenienz mit einem Lacanianer über die Bedeutung des „Ich“ diskutieren lässt, wird man verwundert sein, dass sie sich beide auf denselben Stammvater berufen. Und wenn man an einer Gesprächstherapie nach Carl Rogers interessiert ist, staunt man vielleicht darüber, dass es in Österreich zwei eigenständige(!) Schulen gibt, von denen sich eine „personenzentriert“, die andere sich „klientenzentriert“ nennt sowie beide Roger als ihren Gründungsvater angeben und sich jeweils als die originale Variante verstehen.

⁷⁶⁵ „Liturgiefähigkeit: Wenn man an einer liturgischen Feier teilnehmen möchte, muss man bestimmte Voraussetzungen mitbringen, um nicht nur äußerlich anwesend, sondern auch innerlich beteiligt zu sein. Dazu gehört in erster

an dieser Stelle nicht um den Vergleich von Liturgie und Therapie, sondern um etwaige mentale Schwellen, die überschritten werden müssen, bevor Partizipation möglich oder gewollt ist.⁷⁶⁶ In der Begegnung mit kirchlichen Seelsorgern stehen diese auf der Bühne einer riesigen Institution, die imaginär mitempfunden wird, während der Psychotherapeut seine Institution im Hintergrund hält und einzig allein seine Praxis als Hintergrundkulisse einer in ihrer Entwicklung nicht absehbaren Begegnung anbieten kann.

3.3.2.1 Zusammenschau

Fassen wir an dieser Stelle zusammen: Luckmann kritisiert spezialisierte religiöse Institutionen dahingehend, dass hochspezialisiertes und sprachlich dogmatisiertes „Wissen“ zu einer Dichotomie von offiziellem Modell und lebensweltlicher Realität führt, und die mit Verbindlichkeit legierte Etablierung und Hierarchisierung letzter Werte zu einem Kommunikationsdefizit zwischen Laien und Experten führen und letztlich zu einer kirchlich passageren Pseudo-Identität verführen kann.⁷⁶⁷ Die Psychotherapie verfügt ebenfalls über hochspezialisierte Begriffe, deren Hypostasierung sie allerdings vehement zu vermeiden versucht und gegenüber dem Patienten keinen Verbindlichkeitsanspruch im Hinblick auf diese Begriffe oder überhaupt auf letzte Werte stellt. Höhn verweist darauf, dass Begriffe wie „Schöpfung“ ihrer konkretistischen Verklei-

Linie der christliche Glaube; zur vollen Teilnahme muss man getauft sein. [...]“ (*Albert Josef Urban/Marion Bexten*, Kleines liturgisches Wörterbuch, Freiburg-Basel-Wien 2007, 205.) Oder: „Allerdings scheint der bewusste und der tätige Mitvollzug der liturgischen ‚Akte‘ an bestimmte Voraussetzungen geknüpft [...]. An erster Stelle muss verwiesen werden auf den lebendigen Glauben, dass in der Liturgie Gott selber in Christus auf unser Heil hin tätig wird und wir dieses Heils bedürftig sind. Dabei geht es bereits um den grundlegenden Glauben an einen persönlichen Gott überhaupt.“ (*Adolf Adam/Winfried Haunerland*, Grundriss Liturgie, Freiburg-Basel-Wien ¹⁰2012, 125-126.) Natürlich muss an dieser Stelle aber sehr wohl darauf verwiesen werden, dass es *innerhalb* der frühen psychoanalytischen Bewegung sehr wohl Schibboleths gab und Freud rigoros und vernichtend reagieren konnte, wenn etwa sein Libidobegriff in Frage gestellt wurde. (Siehe dazu zum Beispiel: *Martin Altmeyer*, Die zeitgenössische Psychoanalyse zwischen Fundamentalismus und Moderne, in: *Peter Diederichs/Jörg Frommer/Franz Wellendorf* [Hgg.], Äußere und innere Realität. Theorie und Behandlungstechnik der Psychoanalyse im Wandel, Stuttgart 2011, 145f.)

⁷⁶⁶ Diese Schwellen müssen gegenwärtig gar nicht von Seiten einer religiösen Institution gesetzt werden, sondern sind oft in den Köpfen der Menschen verankert. Während meiner Tätigkeit als Gefangenenseelsorger in einer Justizanstalt für männliche Insassen bemerkte ich bei Erstkontakten oft das Bedürfnis des Gegenübers, mir zu versichern, dass man zutiefst an Gott glaube und täglich bete, während man sich erst danach erlaubte, die eigentlichen Themen und Probleme anzusprechen. Gar nicht selten stellte sich nach einiger Zeit heraus, dass die religiösen Zugeständnisse schlicht gelogen waren, aber die Haltung gegeben war, doch nicht zu einem Seelsorger gehen zu können, ohne ihm religiöse Zugeständnisse zu machen. In der Therapie muss man weder an Freud, an Jung, an Adler, an Rogers, an Pearls oder sonst wen glauben. Man muss weltanschaulich gar nichts. Und damit ist man oft genug mehr als überfordert.

⁷⁶⁷ Siehe Punkt 1.2.3.2. Man muss an dieser Stelle auch anführen, dass die Verführung zur Pseudo-Identität im Sinne eines Abwehr- beziehungsweise Verleugnungsmechanismus auch gesucht werden kann.

dung entledigt und wieder als konkreter Modus Operandi im Hinblick auf eine integrierende Interaktion mit sich, dem anderen und der Welt verstanden werden können. Begriffe wie „Schöpfung“, „Auferstehung“, „Sünder“, „Gnade“ oder „Erlösung“ kommen (noch dazu, wenn sie mit einer nicht selten vorzufindenden Brise magischen Denkens versehen sind) wirkmächtig und nur selten nachvollziehbar daher. Nicht weniger als Freuds „polymorph perverse Sexualität“, „Inzest“, „Vatermord“, „Narzissmus“ oder „Perversion“. Allerdings versteht die Psychotherapie ihre Begriffe als mehr oder weniger brauchbare Versuche, seelische Bewegungen und innere Erfahrungen des Menschen einigermaßen fassbar zu machen. Der Patient wird allerdings von diesen verschont, und so wie ein Prediger durchaus von der Kanzel den Menschen als Sünder oder in Christus erlösten definieren kann, werden wir keinen seriösen Psychotherapeuten finden, der den Menschen lautschallend etwa als ‚Zwangsneurotiker‘ klassifiziert oder ihn durch den Begründer einer Therapierichtung als erlöst wüsste. Wo wir mit Höhn gesehen haben, dass dieser das Primat der praktischen Relevanz vor einer theoretischen Beweisführung fordert⁷⁶⁸, sehen wir dies in der Handlungspraxis der Psychotherapie möglicherweise ein Stück weit eingelöst.

3.3.3 Die Frage nach dem Sinn⁷⁶⁹

Höhn definiert die Aufgabe der Theologie als die einer Klärung der Frage nach einer bedingungslosen Sinnzuschreibung von Dasein per se sowie die Aufgabe der Religion, ein Daseinskonzept, mittels dem die „praktische Anerkennung der unverfügbaren Sinnbedingungen unseres Daseins“⁷⁷⁰ integrativ ermöglicht werden kann, zur Verfügung zu stellen.⁷⁷¹ Damit ist für uns einerseits angezeigt, dass Höhn einen *Determinismus* menschlicher Handlungsvollzüge anerkennt und andererseits die religiöse Perfor-

⁷⁶⁸ Siehe Punkt 2.2.2. Wenngleich eben hier nicht gesagt sein will, dass die Psychotherapie die Theorie ablehnt. Das Gegenteil ist der Fall. Darum haben wir den Psychotherapeuten als ein „Mischwesen“ von Kliniker und Forscher angeführt und die Zulassung einer Psychotherapiemethode erfolgt unter anderem nur aufgrund eines Nachweises wissenschaftlicher Forschung. Aber der Fokus bleibt dabei klar auf die Bedürfnisse des Therapiesuchenden ausgerichtet.

⁷⁶⁹ In Anlehnung an Punkt 2.2.2.1.

⁷⁷⁰ Höhn, Zeit und Sinn, 114. (Siehe Punkt 2.2.1.3.)

⁷⁷¹ Diese Fragestellungen und Definitionen seitens der Theologie sind freilich für die Tiefenpsychologen des zu Ende gehenden neunzehnten Jahrhunderts noch unvorstellbar.

mance als ein Reflexionsverhältnis „zweiter Ordnung [Hervorh. d. V.]“⁷⁷² deklariert. Religion stellt somit eine bewusste (und darin eine breitere Perspektive ermöglichende) Distanznahme wie eine performative Schlüsse ziehende Bezogenheit auf jenes dar, „was von Natur aus gegeben ist“⁷⁷³, wenngleich sie betont, dass der Mensch in dieser Natur nicht vollends aufgeht, sondern stets auch Geheimnis bleibt.⁷⁷⁴

Auch psychotherapeutische Methoden sind Systeme zweiter Ordnung und dienen je nach Schule mit verschiedenen Werkzeugen einer nachträglichen Reflexion und Bewerkstellung von biographischen Erfahrungen, welche Leidensdruck erzeugen. Die Psychoanalyse verstand ihr Handeln immer als eine doppelte Funktion: Einerseits als Versuch, einen Konflikt überhaupt erst einmal *lesbar* zu machen⁷⁷⁵ und andererseits als Versuch, diesen Konflikt *lebbar* zu machen. Sie ist sich dabei aber immer im Klaren, Interpret eines Phänomens zu sein und „Freud, der sich selbst freilich als harter naturwissenschaftlicher Empiriker versteht, entzaubert mit seiner Rhetorik der ‚Beobachtung zweiter Ordnung‘ eben diesen Glauben [...]“⁷⁷⁶ an eine restlos ins Objektive aufgehende Erkenntnis. „Wir müssen [...] einen Grad von Freiheit anerkennen, der psychoanalytisch nicht mehr aufzulösen ist“⁷⁷⁷, schreibt Freud und „hebt die Rolle des Interpreten von Tatsachen hervor“⁷⁷⁸. So wie Joas eben betont, dass es *das* Christentum und *die* Religion nicht gibt, ja, sie sich im Grunde selbst als etwas Kontingentes verstehen müssen⁷⁷⁹ und es letztlich nur Subjekte gibt, die mittels ihrer Interpretation religiöser Inhalte eine oft widersprüchliche Wirklichkeit bewältigen, ist es auch Freud daran gelegen, die Psychoanalyse nicht als eine allumfassende Weltanschauung⁷⁸⁰ zu verstehen, weil sie nur beobachten und interpretieren kann und damit keine lückenlose Wirklichkeitsdefinition, sondern implizit bestenfalls eine Haltung zum Phänomen *des* Daseins und zu den Phänomenen *in* diesem Dasein darstellen kann. Dort wo Höhn

⁷⁷² Höhn, Zeit und Sinn, 219.

⁷⁷³ Ebd., 219.

⁷⁷⁴ Vgl. zum Beispiel: Karl Rahner, Zur Theologie der Menschwerdung, in: Karl Rahner, Schriften zur Theologie. Band IV, Einsiedeln 1960, 137-156.

⁷⁷⁵ Ein Element, welches nicht von allen Therapieschulen als sinnvoll erachtet wird.

⁷⁷⁶ Michael B. Buchholz, Vorlesungen und einführende Schriften, in: Hans-Martin Lohmann/Joachim Pfeiffer [Hgg.], Freud-Handbuch. Leben-Werk-Wirkung, Stuttgart-Weimar 2013, 97.

⁷⁷⁷ Sigmund Freud, Eine Kindheitserinnerung des Leonardo da Vinci, Frankfurt a. M. 32006, 104.

⁷⁷⁸ Buchholz, Vorlesungen und einführende Schriften, 97.

⁷⁷⁹ Siehe etwa Punkt 1.3.3.2.2.

⁷⁸⁰ Siehe Punkt 3.3.

die Religion als nicht ursprünglich zum Menschen gehörend einordnet und von einer „Einstellungssache“⁷⁸¹ spricht, können wir dies auch auf die Psychotherapie übertragen, welche zwar formal ein temporäres Ereignis ist, aber für den Klienten beziehungsweise Patienten eine nachhaltige Auswirkung auf die zukünftigen Möglichkeiten seiner Bewältigung von Wirklichkeit hat. Wenn Freud schreibt, dass das (wohlgemerkt sehr anspruchsvolle und auch idealisierte) Ziel der Therapie jenes ist, „eine gründliche Erschöpfung der Krankheitsmöglichkeiten und tiefgehende Veränderung der Person herbeizuführen“⁷⁸², verweist dies auf die therapeutische Intention einer Metamorphose der psychischen Struktur hin zu einer habituellen Stabilität und Kontinuität, mittels derer den oft diffusen Ansprüchen der inneren wie äußeren Realität gereifter, also etwa weniger verleugnend, begegnet werden kann. „Und endlich ist nicht zu vergessen, daß die analytische Beziehung auf Wahrheitsliebe, d. h. auf die Anerkennung der Realität gegründet ist und jeden Schein und Trug ausschließt.“⁷⁸³ Auch hier haben wir es also mit dem Anspruch zu tun, dass der Analytierte eine modifizierte „Einstellung“ zu jenem bekommt, was die Realität des Daseins immer schon an ihn heranträgt. Wenn jeder Psychotherapeut durch eine ihn selbst betreffende psychotherapeutische Behandlung gegangen ist⁷⁸⁴, gilt für diesen, was auch für den Klienten gilt – nämlich die Erkenntnis, dass Leben unweigerlich mit Kontingenzen verbunden und eine vollständige Heilung eine (auch gefährliche) Utopie ist. Und doch bildet die Beziehungserfahrung zum Therapeuten mit all ihren zu Bewusstsein gebrachten Identifikationen, Projektionen, Übertragungen und Erkenntnissen eine Deutungs- und Interpretationsressource im Hinblick auf zukünftige Erfahrungen. „Wie sich das Endliche einer beendeten Analyse ins Unendliche weiter fortsetzen und dennoch fruchtbar bleiben kann, illustriert er [Freud – Anm. d. V.] am Beispiel dessen, was ein Analytiker in seiner Lehranalyse nach der Beendigung in der Regel erlebe: ‚Einmal werden begonnene Prozesse mit dem Ende der Analyse sich nicht beenden, sondern spontan beim Analytierten fortsetzen.‘“⁷⁸⁵

⁷⁸¹ Höhn, Zeit und Sinn, 219.

⁷⁸² Freud, Die endliche und die unendliche Analyse, 139.

⁷⁸³ Ebd., 163.

⁷⁸⁴ Siehe Punkt 3.2.2.

⁷⁸⁵ Johanna Müller-Ebert, Trennungskompetenz – Die Kunst, Psychotherapien zu beenden, Stuttgart 2001, 64. (Freud-Zitat: Freud, Die endliche und unendliche Analyse, 164. Freud schreibt hier genauer, „daß die in der Eigenanalyse erhaltenen Anregungen mit deren Aufhören nicht zu Ende kommen, daß die Prozesse der Ichumarbeitung

Was also will und kann die Psychotherapie im Hinblick auf eine neu zu gewinnende „Einstellung“ hinsichtlich dessen, was das Leben an einen heranträgt, tatsächlich leisten? „Die Psychoanalyse kann den einzelnen Menschen befähigen, in den seelischen Konflikten seine eigene persönliche Position zu finden; dazu ist ein Bekenntnis zu einer *selbstreflexiven wissenschaftlichen Position sich selbst gegenüber unabdingbar* [Hervorh. i. O. – Anm. d. V.], aber kein weltanschaulicher Vorrang von Vernunft, Moral, Trieb oder Gefühl. Eine Entscheidung für das eine oder das andere oder ein wie auch immer gearteter Kompromiss ist nach getaner psychoanalytischer Arbeit in jede denkbare Richtung möglich.“⁷⁸⁶ Der Schweizer Psychoanalytiker Markus Föh (*1958) zieht es daher vor, hinsichtlich der zu gewinnenden „Einstellung“ „[...] von einer psychischen Position zu sprechen, weil sie dem Individuum in den Ausweglosigkeiten und Widersprüchen des menschlichen Daseins keine positive Perspektive anbietet, sondern ihm hilft, das Menschsein mit all seinen unaufhebbaren Widersprüchen zu ertragen und das Beste daraus zu machen“⁷⁸⁷. Und vielleicht noch eine Spur eindrücklicher formuliert: „Der Mensch bleibt Mensch.“⁷⁸⁸ Nicht mehr und nicht weniger. So wie Höhn die von ihm erwähnten daseinsimpliziten Skandale und in ihrer schwierigen Komplexität unhintergehbaren Existenzbedingungen keineswegs mit stereotypen Phrasen scheinbändigen möchte, lehnt auch die Psychoanalyse eine Leugnung beziehungsweise eine Simplifizierung der nicht unterwanderbaren Ambivalenzen in der menschlichen Existenz ab. Die Psychoanalyse arbeitet daher nicht mit einem normativen, sondern – und hier dürfen wir uns an Max Weber erinnern⁷⁸⁹ – mit einem deskriptiven, wertneutralen und subjektbasierten Sinnbegriff, welcher in Freuds Theorie einen archimedischen Punkt darstellt. „Bei Freud hat jedes Erleben und Handeln, sofern es Gegenstand der Psychologie sein kann, Sinn [Hervorh. i. O. – Anm. d. V.]. Oder anders herum: Gegenstand der (Freudschen) Psychologie kann nur sein, was Sinn hat. Über jeder Analyse und jedem Modell Freuds steht der Begriff des Sinns: Mit seiner Annahme als Basis-

sich spontan beim Analysierten fortsetzen und alle weiteren Erfahrungen im dem neu erworbenen Sinn verende[t] werden.“)

⁷⁸⁶ Föh, Menschenbild der Psychoanalyse, 347.

⁷⁸⁷ Ebd., 247.

⁷⁸⁸ Ebd., 346.

⁷⁸⁹ Siehe Punkt 1.2.2.1.

kategorie steht und fällt die Analyse.“⁷⁹⁰ Weber beschreibt, dass an den subjektiv intendierten Sinn einer Handlung Bewertungskriterien wie „Objektivität“ oder „Moralität“ nicht herangetragen werden können, als vielmehr dieser als höchst persönlich konnotiertes Konstrukt hinsichtlich Bedeutung und Plausibilität zu definieren sei.⁷⁹¹ (Berger und Luckmann sprechen dann in weiterer Folge von einem intersubjektiven Konstrukt.) Der einzig mögliche Zugang zum subjektiven Sinn kann über die Methode des *Verstehens* erfolgen, wenngleich auch diese Methode ein System zweiter Ordnung darstellt, was bedeutet, dass das ein Objekt verstehen wollende Subjekt sich als integraler Bestandteil des Prozesses akzeptieren muss und an seiner heuristischen Evidenz gemessen wird.⁷⁹² Mittels der Methode des Verstehens legt die Verstehende Soziologie also den Sinn in Form von Bedeutungen frei, wenngleich es auch so vonstatten gehen kann, dass durch die Zuschreibung einer Bedeutung ein bis dahin verdeckter Sinn erst generiert wird oder zumindest aus einer erstarrten Isolation gelöst werden kann. So meint auch Freud schon: „Deuten heißt einen verborgenen Sinn finden [...]“.“⁷⁹³ Der Sinn selbst bleibt in der Psychoanalyse aber eine irdische und immanente Angelegenheit und zunächst frei von jeglichen transzendenten Ambitionen. Das geht sogar so weit, dass das nachvollziehen könnende Verstehen des anderen (also der Begriff der „Empathie“) letztlich in ein bloßes Nachempfinden-Können aufgrund einer selbst gemachten Erfahrung umgewandelt wird. Deutlicher: Ich verstehe nicht den anderen, sondern meine eigene Erfahrungen zu dem, was er berichtet und bringe es in eine

⁷⁹⁰ Harald Wasser, Sinn Erfahrung Subjektivität. Eine Untersuchung zur Evolution von Semantiken in der Systemtheorie, der Psychoanalyse und dem Szientismus, Würzburg 1995, 96.

⁷⁹¹ „Mit diesem Schritt vom nicht verstehbaren Objekt zum verstehbaren Subjekt ist eine der wichtigsten Etappen in der Humanisierung der Psychiatrie verbunden. [Der Schweizer Psychoanalytiker Ludwig – Anm. d. V.] Binswanger hat diesen Paradigmenwechsel in der Psychiatrie späterhin spezifiziert, indem er nicht nur das Subjekt-Sein betont, sondern den Wahnsinnigen als Mit-Menschen thematisiert.“ (Michael Schmidt, Ekstatische Transzendenz. Ludwig Binswangers Phänomenologie der Liebe und die Aufdeckung der sozialontologischen Defizite in Heideggers ‚Sein und Zeit‘, Würzburg 2005, 29.)

⁷⁹² Siehe Punkt 1.2.2.2. Deswegen besteht die Ausbildung zum Psychotherapeuten zunächst einmal zu einem großen Teil aus der sogenannten „Lehrtherapie“, in welcher das zukünftig die anderen professionell verstehende Subjekt zunächst einmal sich selbst ansichtig werden muss. Freud spricht diesbezüglich eine interessante Empfehlung aus: „Jeder Analytiker sollte periodisch, etwa nach Verlauf von fünf Jahren, sich wieder zum Objekt der Analyse machen, ohne sich dieses Schrittes zu schämen.“ (Freud, Die endliche und die unendliche Analyse, 164-165.) Tatsächlich durchlaufen viele Therapeuten an sich selbst mehrere Therapien, wenngleich man im Hinblick auf Freuds Worte auch an die gegenwärtige Praxis der Super- oder Intervision denkt, also die Zuhilfenahme anderer Therapeuten, um etwaige blinde Flecken, Eigenanteile oder ein unplausibles erkenntnisleitendes Interesse (Habermas) in der Arbeit mit dem Patienten/Klienten aufdecken zu können.

⁷⁹³ Freud, Vorlesungen, 82.

Überlappung.⁷⁹⁴ Mit solchen Überlegungen wird aber letztlich eher auf die *Grenzen* des Verstehens verwiesen als eine Empfehlung zu dessen Verzicht ausgesprochen. Denn es gilt: „Eine ‚verstehende Psychopathologie‘ (Jaspers) ist heute fast vollständig der rein beschreibenden Psychopathologie gewichen.“⁷⁹⁵

An dieser Stelle möchten wir Folgendes sagen: Wir könnten es uns aus theologischer Perspektive (bezugnehmend auf Höhns Ausführungen zu Sinn und Sein) im Hinblick auf etwaige Überblendungen von Theologie und Psychotherapie insofern leicht machen, indem wir etwa auf die Ausführungen von Viktor Frankl zurückgreifen. Frankl schreibt zum Beispiel: „Existenz ist das einzige Sein, dass die Sinnfrage überhaupt stellt. Sie fragt jedoch jeweils nicht nur nach Sinn von Faktizität, sondern auch nach dem Sinn ihrer eigenen Existenz [...].“⁷⁹⁶ Oder: „Sofern ich existiere, existiere ich auf Sinn und Werte hin; sofern ich auf Sinn und Wert hin existiere, existiere ich auf etwas hin, das mich notwendig an Wert überragt, das wesentlich von höherem Wertrang ist als mein eigenes Sein – mit anderen Worten: ich existiere auf etwas hin, das auch schon kein Etwas sein kann, sondern ein Jemand sein muss, eine Person bzw. – als ein meine Person Überragendes – eine Überperson sein muss. Mit einem Wort: Sofern ich existiere, existiere ich immer schon auf Gott hin.“⁷⁹⁷ Selbstverständlich reduzieren wir hier die großartige Arbeit sowie die hochkomplexe Logotherapie und Existenzanalyse Frankls keineswegs auf die philosophisch-theologischen Spekulationen, welche seine wissenschaftlichen Beobachtungen als peripheres, aber sich dort doch stabil haltendes Element stützen. Aber gerade aufgrund von und mit den Ausführungen Höhns wollen wir in unseren Ausführungen zunächst eben gar nicht von der Transzendenz her denken,

⁷⁹⁴ So schreibt Freud, der den Begriff „Empathie“ nicht in sein Modell der Psychoanalyse installiert hat, etwa: „Ein Erzieher kann nur sein, wer sich in das kindliche Seelenleben einfühlen kann, und wir Erwachsenen verstehen die Kinder nicht, weil wir unsere eigene Kindheit nicht mehr verstehen.“ (*Sigmund Freud*, Das Interesse an der Psychoanalyse, in: *Sigmund Freud*, Abriss der Psychoanalyse, Frankfurt a. M. 112009, 182.) Bei weiterentwickelten Varianten der Psychoanalyse (etwa die Selbstpsychologie nach Heinz Kohut) oder bei der Klienten- beziehungsweise personzentrierten Gesprächstheorie nach Carl Rogers wird die Empathie wiederum als zentraler Faktor der Behandlungsmethode anerkannt.

⁷⁹⁵ *Joachim Küchenhoff*, Psychose, Gießen 2012, 21. Der deutsch-schweizerische Psychoanalytiker und Direktor der Erwachsenenpsychiatrie Baselland Joachim Küchenhoff (*1953) schreibt diesbezüglich recht eindrücklich: „Die [diagnostische – Anm. d. V.] Klassifikation kann hilfreich sein, um genau beschreiben zu können, was der kranke Mensch erlebt. Sie ist ein Ausgangspunkt – mehr nicht! Sie bietet keine Brücken an, die es erlaubten, Lebensgeschichte und Person mit dem Krankheitserlebnis zu verbinden. Sie erzieht zur Genauigkeit in der Beobachtung, aber lässt die Therapeutinnen und Therapeuten im Stich, die eine Beziehung mit dem Kranken aufnehmen und ihm in einem therapeutischen Gespräch helfen wollen. Dazu brauchen sie mehr als Deskription.“ (Ebd., 20.)

⁷⁹⁶ *Frankl*, Der leidende Mensch, 201.

⁷⁹⁷ Ebd., 232.

sondern von der Immanenz, also dem, was uns zunächst tatsächlich erschließbar ist, ausgehen. Theologisch wie psychotherapeutisch. Es geht hier nicht darum, ein Wettrennen von Therapieschulen zu veranstalten, aber doch schon auch um den Umstand, dass wir für unsere Überlegungen eben eine Psychotherapiemethode bevorzugen, welche streng von irdischen Beobachtungen ausgeht und keine Postulate bedient, welche für die moderne Vernunft nicht annehmbar wären. Und gerade an der Sinnfrage stellen sich für uns die Weichen, ob wir nun aus psychotherapeutischer Sicht ebenfalls ein den Menschen Übersteigendes postulieren oder uns den mühsamen Weg durch die oft recht unromantische Immanenz nicht ersparen und danach schauen, ob wir etwas freilegen können, das zuvor so keinen Sinn ergab oder noch nicht zu Bewusstsein kommen konnte. Wir möchten damit keine Therapieschule diskreditieren, sondern eher der Methode Höhnns unseren Dienst erweisen.

3.3.3.1 Zusammenschau

Fassen wir an dieser Stelle zusammen: Wir haben gesehen, dass die Psychotherapie ein System zweiter Ordnung darstellt und in ihrer Intention dem Patienten/Klienten zu einer nachhaltig integrierfähigen „Einstellung“ im Hinblick auf die inneren wie äußeren Unabdingbarkeiten des Lebens verhelfen möchte. Die tiefenpsychologischen Spielarten, speziell aber die Psychoanalyse, arbeiten dabei mit einem der Verstehenden Soziologie ähnlichen wertneutralen, also höchst subjektiven Sinnverständnis. Es gibt für die Psychoanalyse kein transzendentes oder auch nur prospektives Ziel, auf dass es sich aus höheren Gründen auszurichten gilt, als vielmehr die Analyse dem Ich jene Barrieren aus dem Weg räumen möchte, welche einen Menschen daran hindern, sich – in welche Richtung auch immer(!) – zu entwickeln oder sich überhaupt das erste Mal im Leben selbst begegnen, gar annehmen zu können. Wir konnten außerdem sehen, dass das Modell von Höhn und auch jenes der Psychoanalyse (beziehungsweise des Großteils der psychotherapeutischen Schulen) daseinsimmanente Konflikte nicht mit billigem Trost retuschieren oder als etwas Auszumerzendes diffamieren möchten, sondern dem personalen Subjekt eine Reifungs- beziehungsweise Entwicklungsunterstützung anbieten wollen. Dies mit dem Ziel, das „Ich“ – im Hinblick auf die Bewältigung dieser

Konflikte – von Grund auf in einem stabileren/stabilisierenden (und auch etwa Selektivität und Selbstreferentialität⁷⁹⁸ ermöglichenden) Fundament zu verwurzeln, ohne dabei die Methodik und Rhetorik einer Ideologisierung zu bemühen, weil sonst die Anerkennung der Einzigartigkeit und damit die Freiheit des Gegenübers in Mitleidenschaft gezogen werden würde. Wir werden weiter unten zu diesem Aspekt zurückkehren.

3.3.4 Zum Phänomen des Anfangs⁷⁹⁹

Wenn Höhn darauf insistiert, dass seitens der Theologie ein religiös postulierter fundamentaler Sinn von Existenz so formuliert werden muss, dass er für die (sich selbst nicht monopolisierende) Vernunft annehmbar ist und „eine Anschlussfähigkeit [...] für [...] religions-externe Überzeugungen [verlangt]“⁸⁰⁰ und dies mittels genauerer Beobachtung dessen, was tatsächliches Dasein besitzt, angehen möchte, dann verweist er auf die ‚Welt‘ und den ‚Menschen‘ als vorzügliche Untersuchungsobjekte, betont aber diesbezüglich zunächst das allem Seienden immanente Phänomen des „Anfangen haben“. Wir möchten diesen letzteren Aspekt nun genauer in den Fokus nehmen.

Wir haben bereits bei Höhn gesehen, dass er im Hinblick auf das Anfangen von Welt und Existenz konkretistische sowie temporale Bestimmungen ablehnt und einen qualitativen Zugang bevorzugt, weshalb er als Ausgangsbasis für seine weiteren Überlegungen konkret nach der Möglichkeit von „sinnvollen Anfängen *in* der Welt“⁸⁰¹ fragt. Danach erst wird für ihn die Frage wichtig, ob von diesen weltimmanenten Anfängen auf einen sinnvollen Anfang von Welt geschlossen werden kann. Und es geht uns in dieser Arbeit sehr wohl darum, dass das offizielle Christentum letzterer Frage möglicherweise zu viel Aufmerksamkeit geschenkt hat und in ihrer unglücklichen Anbiederung an die naturwissenschaftliche Argumentation bis hin zu chronologischen Bestimmungen die qualitativen Aspekte des Anfangens *in* dieser Welt vielleicht für eine zu lange Dauer aus den Augen verloren hat, was unter Umständen einen weiteren Faktor für den von

⁷⁹⁸ Siehe dazu Kaufmanns Forderungen in Punkt 1.4.2.1.

⁷⁹⁹ In Anlehnung an Punkt 2.2.2.2.1.

⁸⁰⁰ Höhn, *Zeit und Sinn*, 35. Siehe auch Punkt 2.2.1.1.

⁸⁰¹ Höhn, *zustimmen*, 42.

uns veranschlagten Exodus der Religion in die Psychotherapie darstellen könnte. In der Psychotherapie geht es, salopp formuliert, im Grunde andauernd um den Anfang beziehungsweise das Anfangen, worauf wir im Folgenden nun genauer eingehen wollen. Wir müssen aus psychotherapeutischer Perspektive im Hinblick auf das Phänomen des Anfangs zwei Aspekte voneinander trennen und dann näher beleuchten. Zum *Ersten* die psychologischen Erklärungen zum Phänomen des Anfangs von Existenz an sich und zum *Zweiten* das Anfangen einer Psychotherapie beziehungsweise einer Psychoanalyse selbst, was nicht selten eine Zäsur beziehungsweise eine Art „Neu-Anfang“ im Leben der meisten Patienten/Klienten darstellt.

3.3.4.1 Zum Anfang der Existenz

Höhn erklärt im Hinblick auf die Funktion des (Schöpfungs-)Mythos, dass es sich hier um ein „Ursprungsdenken“⁸⁰² beziehungsweise um eine Ursprungsreflexion handelt. Die Motivation zu solchen Überlegungen sieht er in dem Bedürfnis des Menschen, sich *narrativ* seiner selbst, dem Sinn von Dasein sowie der Beschaffenheit von Welt zu vergewissern, womit auch festgestellt ist, dass die Antwort auf die existenzielle Sinnfrage jenseits empirischer Faktizität zu finden ist. Zugleich haben wir mit Hans Jonas die prominent gewordene Formulierung ins Spiel gebracht, dass der Ursprungs-, Schöpfungs- oder Anfangsmythos von dem erzählt, „was niemals war und immer ist“⁸⁰³, was Höhn später als „mitlaufenden Anfang“⁸⁰⁴ bezeichnet.

Nun legt auch die Tiefenpsychologie (und darin speziell die Psychoanalyse) einen besonderen Fokus auf die frühesten Phasen der menschlichen Entwicklung und postuliert, dass die (innere und äußere) Konfiguration dieses Anfangens von Dasein für das ganze Leben prägend sein wird. „Der psychische Organismus“, schreibt der griechisch-deutsche Psychiater, Psychoanalytiker und ehemalige Universitätsprofessor in Frankfurt am Main Stavros Mentzos (1930-2015), „und seine Entwicklung sind das Resultat eines recht komplizierten *Interaktionsprozesses zwischen Anlage und Umwelt.*“ [Herv.

⁸⁰² Ebd., 43.

⁸⁰³ Jonas, Gnosis, 65.

⁸⁰⁴ Höhn, Zeit und Sinn, 202.

i. O. – Anm. d. V.]⁸⁰⁵ Somit wird hier Entwicklung nicht als solipsistisches Ereignis verstanden, sondern als Zusammenspiel von Veranlagung, Psychodynamik und der (Nicht-)Resonanz der näheren Umwelt auf diese. Nun ist aber mit dem Anfang der Geburt keineswegs ein Selbst- oder Realitätsbewusstsein, ein organisiertes Ich oder ein autobiographisches Gedächtnis gegeben, welches dazu in der Lage wäre, diese Vorgänge und Beziehungskonstellationen der ersten Lebensmonate oder -jahre differenziert zu betrachten oder intellektuell zu verstehen. „Man kann also sagen, daß der neugeborene Säugling über kein Ich verfügt.“⁸⁰⁶ Freud spricht im Rahmen seiner Sexualtheorie von der sogenannten „infantilen Amnesie“⁸⁰⁷, „welche den meisten Menschen (nicht allen!) die ersten Jahre ihrer Kindheit bis zum 6. oder 8. Lebensjahre verhüllt“⁸⁰⁸. Zugleich betont er aber, „daß die nämlichen Eindrücke, die wir vergessen haben, nichtsdestoweniger die tiefsten Spuren in unserem Seelenleben hinterlassen haben und bestimmend für unsere ganze spätere Entwicklung geworden sind“⁸⁰⁹.

Und auch wenn es für den Säugling beziehungsweise das Kind zu dieser frühkindlichen Phase keinen reflektorischen Zugang gibt, bedeutet dies eben nicht, dass nicht auf psychodynamischer Ebene bereits ‚der Teufel los wäre‘, was ihm einiges an Angst erzeugt und ihn deshalb zu Abwehrmaßnahmen zwingt.⁸¹⁰ Freud schreibt diesbezüglich: „Alle Verdrängungen geschehen in früher Kindheit; es sind primitive Abwehrmaßregeln des unreifen, schwachen Ichs. In späteren Jahren werden keine neuen Verdrängungen vollzogen, aber die alten erhalten sich, und ihre Dienste werden vom Ich weiterhin [...] in

⁸⁰⁵ Stavros Mentzos, *Neurotische Konfliktverarbeitung. Einführung in die psychoanalytische Neurosenlehre unter Berücksichtigung neuer Perspektiven*, Frankfurt a. M. ²³2013, 88.

⁸⁰⁶ Otto Fenichel, *Psychoanalytische Neurosenlehre. Studienausgabe Band I*, Gießen ²2014, 54. Der österreichische Arzt und Psychoanalytiker Otto Fenichel (1897-1946) schreibt diesbezüglich weiter: „Denn der menschliche Säugling wird hilfloser geboren als andere Säugetiere. Er ist nicht lebensfähig, wenn nicht für ihn gesorgt wird. Er ist einer Unzahl von Reizen ausgesetzt, die er von sich nicht zu beherrschen vermag. Er kann sich nicht seinem Willen entsprechend bewegen und ist nicht in der Lage, gewisse Reize als gefährlich zu erkennen. Er kennt keine Objektwelt und verfügt nicht über die Fähigkeit, Spannungen zu ‚binden‘. Man darf vermuten, daß er kein klares Bewußtsein besitzt, sondern höchstens eine undifferenzierte Sensibilität für Schmerz und Lust, für die Zunahme und Abnahme von Spannungen.“ (Fenichel, *Neurosenlehre I*, 54-55-)

⁸⁰⁷ Vgl. Freud, *Drei Abhandlungen*, 54-56.

⁸⁰⁸ Ebd., 55.

⁸⁰⁹ Ebd., 55.

⁸¹⁰ Solche angsterzeugende Faktoren können zum Beispiel sein: 1) Etwa unbefriedigte Triebansprüche des Säuglings aufgrund einer momentanen Nicht-Anwesenheit seines Primärobjektes, die ihn aufgrund seiner absoluten Abhängigkeit in große Angst versetzt und traumatisiert. 2) Die Androhung von Sanktionen für Triebhandlungen, wodurch das eigene Triebempfinden zur Gefahr werden kann. 3) Die Projektion (im Sinne einer Abwehrmaßnahme zur Selbstentlastung) solcher gefährlicher Triebempfindung (zum Beispiel ‚Wut‘) auf eine andere Person, welche sodann zu einer bedrohlichen und furcht-baren Instanz wird. (Vgl. Fenichel, *Neurosenlehre I*, 79-80.)

Anspruch genommen.“⁸¹¹ Wir werden im Laufe dieser Arbeit immer wieder zu den entwicklungspsychologischen Aspekten zurückkehren, aber für uns ist an dieser Stelle entscheidend, dass der tatsächliche und so folgenreiche Anfang des Daseins in dieser Welt dem Bewusstsein des Menschen verborgen bleibt und erst zu einem späteren Zeitpunkt nach und nach beginnt. Der englische Kinderarzt und Psychoanalytiker Donald Winnicott (1896-1971) formuliert es so, dass „der Anfang [da ist], wenn das Ich beginnt“⁸¹². Und dieses sich kontinuierlich auf eine zunehmend organisierte Korrespondenz mit der Außenwelt hin entwickelnde Ich⁸¹³ bietet dem Kind die Möglichkeit, „[...] sich selbst in der Familie zu lokalisieren, Vorbilder auszusuchen und sich auch differenzierter und selektiv zu identifizieren“⁸¹⁴.

Auch hier haben wir es also mit einer qualitativen und keiner empirischen Aussage hinsichtlich des Anfangs zu tun. Anfangen bedeutet für uns hier nicht, faktisch gezeugt oder geboren zu werden, sondern mittels eines intrinsisch und extrinsisch stimulierten Entwicklungs- und Differenzierungsprozesses seine Bezugsmodalitäten und schließlich eine bewusste Wahrnehmung des Selbst, der Welt und der Menschen sowie eine Identität aufbauen zu können. Wir fassen an dieser Stelle zusammen, dass der Mensch letztlich zwei Anfänge durchläuft. Den ersten Anfang, also den empirisch wahrnehmbaren, stellen das intrauterale Sein, die Geburt und die darauf folgende frühkindliche Zeit dar. Hierauf hat der Mensch noch keinen personalen Zugriff beziehungsweise muss er zum Schutz des noch porösen Ich vor einer Angst erzeugenden Reizüberflutung Anteile der Wirklichkeit abwehren, wenngleich dieses Verdrängte unbewusst präsent und psychodynamisch wirksam bleibt und zu späterer Zeit verkleidet wieder zum Vorschein kommt. Der zweite Anfang, also der qualitative, ist jener des Hineinschreitens in eine Existenz, in der sich die „psychologische Trennung des Ich von der Außenwelt“⁸¹⁵ langsam zu vollziehen beginnt und etwa “[d]as eigentliche Denken [...] möglich [wird], indem Worte mit Vorstellungen verbunden werden“⁸¹⁶, was eine differenzierte-

⁸¹¹ Freud, *Die endliche und die unendliche Analyse*, 142.

⁸¹² Donald W. Winnicott, *Ich-Integration in der Entwicklung des Kindes*, in: Donald W. Winnicott, *Reifungsprozesse und fördernde Umwelt*, Gießen 2006, 73.

⁸¹³ Vgl. Freud, *Neue Vorlesungen*, 77f.

⁸¹⁴ Mentzos, *Neurotische Konfliktverarbeitung*, 100.

⁸¹⁵ Fenichel, *Neurosenlehre I*, 62.

⁸¹⁶ Ebd., 72.

re Realitätsprüfung ermöglicht. Ein Anfang, der im Sinne der Ausbildung einer Vorstellung vom Selbst als bewusstes Betreten dieser Welt bezeichnet werden kann; wo gesunde Selbstliebe, integrierende Beziehungsfähigkeit und personale Verantwortung möglich werden können.

3.3.4.2 Zum Anfang einer Psychotherapie/Psychoanalyse

Der Entschluss, sich auf eine intensive Psychotherapie oder eine Psychoanalyse einzulassen, stellt im Normalfall⁸¹⁷ eine Zäsur im Leben eines Menschen dar und die Gründe, welche der Motivation zu diesem Schritt zugrunde liegen, können verschiedenartiger gar nicht sein. Die deutsche Neurologin, Psychiaterin und Psychoanalytikerin Anita Eckstaedt schreibt dazu: „Kein sogenannter Fall ist je mit einem anderen vergleichbar, und selbst das Schicksal eines scheinbar belang- und ausdruckslosen Menschen erweckt beim Analytiker die Frage: warum konnte er angeblich nur so?“⁸¹⁸

Als klassische Indikation für eine Psychotherapie gilt der sogenannte „subjektive Leidensdruck“, ohne dem der Wunsch nach einer wie auch immer gearteten Veränderung wohl kaum ernsthaft vorliegen wird.⁸¹⁹ Dieser Leidensdruck kann durch redundante partnerschaftliche Probleme, durch diffuse oder konkrete Ängste, zermürende Umstände am Arbeitsplatz, Zwangshandlungen oder -gedanken, Ess-Störungen oder auch massive psychische Erschöpfungszustände (um nur einige wenige zu nennen) ans Tageslicht treten und erkannt werden. An dieser Stelle muss man aber insofern vorsichtig sein, weil der Leidensdruck nicht in einen unmittelbar kausalen Zusammenhang mit der intrinsischen Motivation für eine Psychotherapie gebracht werden kann. Und zwar aus jenem Grund, weil der Leidensdruck selbst ein Symptom darstellen kann. Und „ein Symptom kann sowohl mit einem sekundären Krankheitsgewinn gekoppelt sein oder

⁸¹⁷ Wir schreiben deswegen „im Normalfall“, weil ja etwa die Bedingungen und Motivationen für und zu einer Psychotherapie in einem Zwangskontext (zum Beispiel Strafanstalten) anders geartet sind. Als ebenso nicht gänzlich leicht handhabbar erweist sich etwa die Situation, wenn eine Patientin vom Arzt, bei dem sie ursprünglich eine Behandlung erhoffte, überwiesen wird und nun entgegen ihrer eigentlichen Intention damit konfrontiert ist, Psychotherapie in Anspruch nehmen zu sollen. Oder nehmen wir den Fall an, dass eine Person in Psychotherapie kommt, weil sie von ihrem Partner insofern dazu gezwungen wurde, indem ihr bei einer Nichterfüllung dieses Auftrages mit Trennung gedroht wird.

⁸¹⁸ Anita Eckstaedt, *Die Kunst des Anfangs. Psychoanalytische Erstgespräche*, Frankfurt a. M. 2015, 7.

⁸¹⁹ Hans-Jürgen Möller/Gerd Laux/Hans-Peter Kapfhammer [Hgg.], *Psychiatrie und Psychotherapie*, Heidelberg 2003, 656.

einen stabilisierenden Faktor in der intraindividuellen Psychodynamik darstellen“⁸²⁰. Wir wollen hier an dieser Stelle den „Leidensdruck“, also das konkrete Leiden der Person an seiner Situation, aber dem „Krankheitsgewinn“ nicht unterordnen, sondern gegenüberstellen, wenngleich letzterer weiter unten von uns noch einmal aufgegriffen wird.⁸²¹ Der unter normalen Umständen und aus eigener Motivation in Psychotherapie kommende Mensch hat also bereits fünf wesentliche Schritte gemacht: Erstens hat er das Bekenntnis geleistet, zu leiden; zweitens hat er sich eingestanden, dass er aus diesem Leiden alleine keinen Ausweg finden kann und professionelle Hilfe braucht, drittens hat er möglicherweise Ängste überwunden, welche mit einer etwaigen (phanta-sierten oder realen) negativ stigmatisierenden Reaktion durch das gesellschaftliche Umfeld verbunden sind⁸²², viertens vielleicht diverse Vorurteile gegen die Psychotherapie an sich hinter sich gelassen⁸²³ und fünftens den Mut aufgebracht hat, ein Stück

⁸²⁰ Hans Becker, Formale und inhaltliche Kriterien der Unterrichtsmethodik in Heidelberg, in: Hans Becker/Werner Knauss/Heinz Wolff [Hgg.], Erste Schritte in der Psychotherapie. Erfahrungen von Medizinstudenten, Patienten und Ärzten mit Psychotherapie – Michael Balint als Lehrer, Berlin-Heidelberg 1983, 46.

Der „sekundäre (äußere) Krankheitsgewinn“ bezeichnet den Umstand, dass der Kranke durch seine Symptome Vorteile generieren kann, die vordergründig auf sein gesellschaftliches Umfeld abzielen. Diese Vorteile sind zum Beispiel erhöhte Beachtung, besondere Zuwendung, schonende Rücksichtnahme oder aber auch liebevolle Pflege durch andere. Der primäre (innere) Krankheitsgewinn meint hingegen die mit dem Krankwerden unmittelbar verbundenen Vorteile, wie Entlastung, Ruhe, Konfliktvermeidung etc. (Siehe dazu zum Beispiel: *Mentzos*, Neurotische Konfliktverarbeitung, 86-87.)

⁸²¹ Wir halten es an dieser Stelle mit Freud, der schreibt: „Der nächste Motor der Therapie ist das Leiden des Patienten und sein daraus entspringender Heilungswunsch. Von der Größe dieser Triebkraft zieht sich mancherlei ab, was erst im Laufe der Analyse aufgedeckt wird, vor allem der sekundäre Krankheitsgewinn, aber die Triebkraft selbst muß bis zum Ende der Behandlung erhalten bleiben.“ (*Sigmund Freud*, Zur Einleitung der Behandlung, in: *Sigmund Freud*, Zur Dynamik der Übertragung. Behandlungstechnische Schriften, Frankfurt a. M. 32006, 83.)

⁸²² So schreibt der Psychologe, Psychotherapeut und Inhaber des Lehrstuhls für Klinische Psychologie und Psychotherapie an der Universität Heidelberg, Sven Barnow: „In meinen Gesprächen mit unterschiedlichsten Personen werde ich oft mit Vorurteilen über Psychotherapie konfrontiert, die meist aus Halbwissen oder gar Unwissen resultieren. Zum Beispiel wird behauptet, dass es Personen mit psychischen Störungen an gutem Willen fehle oder sie sich einfach ‚zusammenreißen‘ müssten.“ (*Sven Barnow*, Therapie wirkt! So erleben Patienten Psychotherapie, Berlin-Heidelberg 2013, 6.) Tatsächlich ist die Meinung weitverbreitet, dass Menschen, die in Therapie kommen, selbst schlicht zu schwach seien, um ein psychisches Problem eigenständig zu lösen und daher als charakterlich defizitär anzusehen sind. Deswegen wird von vielen der Gang zum Hausarzt, in der Hoffnung, dass dieser ein paar Pillen verschreibt, die das Ganze wieder richten, bevorzugt.

⁸²³ So schreibt etwa Barnow: „Weitere Vorurteile betreffen auch Psychotherapeuten: Diese seien Personen, die nichts anderes tun, als mit Patienten zu reden (was man ja auch mit Freunden tun könne [...]). Außerdem wird vermutet, dass Psychotherapeuten manchmal selbst ‚gestört‘ seien und nur deshalb diesen Beruf ausübten.“ (*Barnow*, Therapie wirkt!, 6.) Ein weiterer Aspekt muss diesbezüglich erwähnt werden: „Die Vorurteile gegen die Psychotherapie sind nicht nur beim Laien, sondern auch in weiten Kreisen der Ärzteschaft zu Hause. Eines der wichtigsten Vorurteile besteht darin, daß der praktische Arzt draußen eine Wertung der Krankheit durchführt. Er wertet die organisch Kranken als Patienten erster Ordnung, die seelisch oder funktionell Gestörten als Patienten zweiter Ordnung.“ (*Günter Clauser*, Klinik und Praxis, in: *Günter Clauser* [Schriftleitung], Klinische Psychotherapie innerer Krankheiten. Sechstes Freiburger Symposium an der medizinischen Universitäts-Klinik vom 2. bis 4. Mai 1958, Berlin-Heidelberg 1959, 38.) Dies ist für uns gerade im Hinblick auf Punkt 3.2.2 relevant, wo wir aus historischer Perspektive die Aufspaltung von Medizin, Religion und Psychologie sowie die sich generierende Vormachtstellung der organischen Diagnose besprochen.

mehr an (auch unangenehmer) Wahrheit (und damit langfristig mehr Freiheitsspielraum) in sein Leben zu lassen.⁸²⁴ Bevor es also überhaupt zum Anfang einer Psychotherapie oder Psychoanalyse kommt, hat der Klient beziehungsweise Patient innerlich schon eine nicht unbeachtliche Wegstrecke zurückgelegt und selbst viele Anfänge gesetzt. Optimistisch formuliert: Die zukünftige Patientin verfügt also über eine Krankheitseinsicht und die Hoffnung, jene bedrückenden Symptome gemeinsam mit dem Psychotherapeuten zu bewältigen und loszuwerden. Nur ist dem nicht so.

Der französische Psychiater und Psychoanalytiker Jaques Lacan (1901-1981) formuliert es derart: „Patienten kommen weder mit einem ‚echten Begehren sich zu ändern‘ noch mit einem ‚echten Begehren nach Selbsterkenntnis‘ zur Behandlung.“⁸²⁵ Anita Eckstaedt schreibt: „Bei dem Bestehen auf Symptombefreiung, ließe der Analytiker sich darauf ein, würde der Patient schließlich [...] enttäuscht.“⁸²⁶ Und Freud selbst schreibt: „Es läuft darauf hinaus, daß die Heilung selbst vom Ich [des Patienten – Anm. d. V.] wie eine neue Gefahr behandelt wird.“⁸²⁷ Um dies zu verstehen und die Wichtigkeit des Begriffs „Anfang“ zu verdeutlichen, müssen wir wiederum die Bedeutung des Begriffs „Symptom“ näher beleuchten.

Die Psychotherapie deklariert mehr oder weniger auffällige psychische oder psychosomatische Symptome nicht (wie zuvor in Barnows Ausführungen zu den Vorurteilen erwähnt) als Charakterschwächen, sondern misst ihnen einen Sinn bei, der für den Betroffenen selbst verborgen ist. Freud definiert das Symptom als eine Kompromissbildung aufgrund eines unbewussten Konfliktes. „Man findet [...] regelmäßig die Anzeichen eines Widerstreits von Wunschregungen oder, wie wir zu sagen gewohnt sind, eines psychischen Konfliktes. Ein Stück der Persönlichkeit vertritt gewisse Wünsche, ein anderes sträubt sich dagegen und wehrt sie ab.“⁸²⁸ Und Symptome „schaffen [...] Ersatz für die versagte Befriedigung“⁸²⁹. Ohne an dieser Stelle näher auf die so oft missverstandene und pansexualisierte⁸³⁰ Libidotheorie Freuds eingehen zu können,

⁸²⁴ Siehe dazu Punkt 3.2.2.

⁸²⁵ Bruce Fink, Eine klinische Einführung in die Lacan'sche Psychoanalyse. Theorie und Technik, Wien 2016, 23.

⁸²⁶ Eckstaedt, Die Kunst des Anfangs, 13.

⁸²⁷ Freud, Die endliche und die unendliche Analyse, 153-154.

⁸²⁸ Freud, Vorlesungen, 334.

⁸²⁹ Ebd., 349.

⁸³⁰ Siehe dazu zum Beispiel: Freud, Drei Abhandlungen, 9-10.

müssen wir hier ein Paradoxon feststellen: Die Patientin kommt in Psychotherapie, um ihr Symptom loszuwerden⁸³¹ und wird zugleich aber alles versuchen, dieses Symptom, weil es doch die einzig mögliche Ersatzbefriedigung ist und sie vor dem Verdrängten schützt⁸³², um keinen Preis herzugeben.⁸³³ Lacan spricht nun davon, dass die Patientin eigentlich aus dem Grund in Psychotherapie kommt, damit ihr diese dabei hilft, die „Befriedigungskrise“⁸³⁴ zu überwinden. Sie hoffen, „dass der Therapeut diese Krise beseitigen oder reparieren wird, oder zumindest das Symptom wieder in die gewohnte Funktion bringen wird. Sie verlangen nicht vom Symptom, sondern eher von seiner jüngsten Wirkungslosigkeit und Unzulänglichkeit befreit zu werden“⁸³⁵. Der Patient leistet also gegen die tatsächliche Offenlegung und Bewusstmachung seiner einst verscharrten und daher verborgensten Wünsche und Regungen einen *Widerstand*, der sich mannigfach äußern kann. Sinn dieses Widerstandes ist einerseits die Weigerung, das Symptom aufzugeben und andererseits das so mühsam Verdrängte nun doch ins Bewusstsein gelangen zu lassen. So lange aber die traumatischen, daher verdrängten und trotzdem unablässig bedrängenden Ursachen als neurotische Bedingungen des Symptoms nicht erinnert und sodann bearbeitet werden können, wird das Symptom zur Kompensation und (Ersatz)Befriedigung aufrecht erhalten werden müssen. Daher ist es für Freud entscheidend, dass „[z]uerst das Aufsuchen der Verdrängung, dann die Beseitigung des Widerstandes, welcher diese Verdrängung aufrecht erhält“⁸³⁶ im Zentrum der Behandlung steht.

Nur darf man sich dies eben nicht als ein standardisiertes Prozedere vorstellen, bei welchem Therapeut und Patient ein wenig suchen, dann finden und sich zum Schluss alles in Wohlgefallen auflöst. „Verdrängt“ heißt tatsächlich verdrängt und „unbewusst“ heißt tatsächlich unbewusst. Deswegen wird man auf rationalem Wege möglicher-

⁸³¹ Zur Problematik des Symptoms schreibt Freud: „Ihr Hauptschaden liegt in dem seelischen Aufwand, den sie selbst kosten, und in dem weiteren, der durch ihre Bekämpfung notwendig wird. Diese beiden Kosten können bei ausgiebiger Symptombildung eine außerordentliche Verarmung der Person an verfügbarer seelischer Energie und somit eine Lähmung derselben für alle wichtigen Lebensaufgaben zur Folge haben.“ (Freud, Vorlesungen, 342.) Inklusiv der Bedachtnahme auf die Ersatzbefriedigungsfunktion sowie den sekundären Krankheitsgewinn erkennt man die Komplexität des Systems „Symptom“.

⁸³² Vgl. Freud, Hemmung, Symptom und Angst, 99.

⁸³³ Daher die paradoxe Situation, dass sich mit ersten Erfolgen in der Psychotherapie oft eine Verschlechterung in der Befindlichkeit des Patienten einstellt.

⁸³⁴ Fink, Einführung in die Lacan'sche Psychoanalyse, 24.

⁸³⁵ Ebd., 25.

⁸³⁶ Freud, Vorlesungen, 416.

weise vieles klären können, jedoch zeigt sich der eigentliche Konflikt für Freud in der sogenannten *Übertragungsneurose*, also in der unbewussten emotionalen Reinszenierung seiner infantilen Kindheitskonflikte in der Beziehung zum Therapeuten. Vereinfacht formuliert: Nicht der Inhalt der Erzählung des Patienten steht im Vordergrund, sondern dessen Gestaltung der Beziehung zum Therapeuten.⁸³⁷ Auf die Frage, warum eine derartige Übertragung überhaupt möglich ist, schreibt Freud: „Wessen Liebesbedürftigkeit nun von der Realität nicht restlos befriedigt wird, der muß sich mit libidinösen Erwartungsvorstellungen jeder neu auftretenden Person zuwenden, und es ist durchaus wahrscheinlich, daß beide Portionen seiner Libido, die bewußtseinsfähige wie die unbewußte, an dieser Einstellung Anteil haben.“⁸³⁸ Ein zusammenfassender Begriff für dieses Phänomen, wäre der sogenannte *Wiederholungszwang*.⁸³⁹ Ein Konflikt muss unbewusst immer wieder wiederholt werden, weil man sich dadurch etwa die sukzessive Abarbeitung eines Traumas in verdaulichen Portionsgrößen erhofft beziehungsweise das Geschehene durch die dauernde Wiederholung seinen Schrecken verliert. Auch in der Beziehung zum Psychotherapeuten wird aufgrund der Übertragung wiederholt und agiert. Es wird zunächst eine „Flitterwochen-Periode‘ am Anfang der Analyse“⁸⁴⁰ geben, in welcher alles besser gar nicht sein könnte und sodann aufgrund von reaktivierten Mangelenerfahrungen auch Ablehnung, Hass und Vernichtungswunsch.⁸⁴¹ „Wir merken bald, die Übertragung ist selbst nur ein Stück Wiederholung und die Wiederholung ist die Übertragung der vergessenen Vergangenheit nicht nur

⁸³⁷ An dieser Stelle möchte auf die Funktion der Couch in der Psychoanalyse hingewiesen werden, welche nicht selten von Patienten aber auch anderen Therapierichtungen skeptisch gesehen wird. Die Patientin liegt auf der Couch und die Analytikerin nimmt hinter ihr in einem Stuhl Platz. Oft wird dies als Inszenierung einer Hierarchie empfunden oder als Ablehnung dessen, dass der Analytiker in seiner Machtposition den Patienten nicht auf Augenhöhe wahrnehmen möchte. Böse Stimmen behaupten sogar, sie Sorge dafür, dass der Analytiker bei einem etwaigen Schläfchen nicht ertappt werden kann. Der eigentliche Grund für dieses Setting ist aber ein jener, der Übertragung infantiler Beziehungserlebnisse der Patienten auf den Analytiker nichts in den Weg zu stellen. Der Patient kann auf der Couch mit seiner Phantasie den Therapeuten zu jenem Objekt werden lassen, an dem es sich abzuarbeiten gilt. Jede noch so kleine mimische oder gestische Aktion des Analytikers könnte den Patienten verunsichern oder ihn von seinem eigentlichen Gebaren abhalten. Freud erwähnt außerdem einen weiteren Aspekt: „Ich vertrage es nicht, acht Stunden täglich (oder länger) von anderen angestarrt zu werden.“ (Freud, Zur Einleitung der Behandlung, 74.)

⁸³⁸ Sigmund Freud, Zur Dynamik der Übertragung, in: Sigmund Freud, Zur Dynamik der Übertragung. Behandlungstechnische Schriften, Frankfurt a. M. 32006, 40.

⁸³⁹ Vgl. Sigmund Freud, Jenseits des Lustprinzips, in: Studienausgabe. Band III, Frankfurt a. M. 112012, 245-247.

⁸⁴⁰ Donald W. Winnicott, Die Frage des Mitteilens und des Nicht-Mitteilens, in: Donald W. Winnicott, Reifungsprozesse und fördernde Umwelt, Gießen 2006, 243.

⁸⁴¹ Vgl. Freud, Zur Dynamik der Übertragung, 45.

auf den Arzt, sondern auch auf alle anderen Gebiete der gegenwärtigen Situation.“⁸⁴² Und auch diese Übertragung im Sinne eines wiederholenden Ausagierens unbewusster Bedürfnisse infantiler Provenienz (sowohl in der Realität wie auch in der therapeutischen Situation) ist wiederum nichts anderes als ein Widerstand gegen ein Erinnern und Durcharbeiten des Verdrängten, welches ja exakt ein Ziel der Psychoanalyse darstellt. „Ziel der Analyse ist es, dem Patienten die störenden Reste der Vergangenheit in seinen gegenwärtigen Gefühlen und Reaktionen zu zeigen und die Gegenwart mit der Vergangenheit in Zusammenhang zu bringen. [...] Ziel der Analyse ist es weiterhin, das vernünftige Ich des Patienten mit den irrationalen Gefühlen zu konfrontieren, die in ihm wirksam sind.“⁸⁴³ Diese aufwändige *Entwicklung* aus konfusen *Verwicklungen* wird zur Folge haben, dass die Patientin die Möglichkeit zu einer Integration ermöglichenden Nachreifung und Ich-Konsolidierung erhält. So schreibt Freud: „Erhebt nicht gerade unsere Theorie den Anspruch, einen Zustand herzustellen, der im Ich spontan nie vorhanden ist und dessen Neuschöpfung den wesentlichen Unterschied zwischen dem analysierten und dem nicht analysierten Menschen ausmacht?“⁸⁴⁴ Für eine solche Neuschöpfung braucht es, wie wir an dieser Stelle gesehen haben, in der Psychoanalyse vieler Anfänge. Einen Anfang des Liebens, einen Anfang des Hassens, einen Anfang der Übertragung, einen Anfang der Wiederholung, einen Anfang des Verstehens, einen Anfang des Erkennens, einen Anfang des Vertrauens, einen Anfang des Überwindens, einen Anfang der vorsichtigen Aufgabe eines Symptoms, einen Anfang der Ich-Veränderung und zu guter Letzt einen Anfang der guten Loslösung vom Psychotherapeuten mit dem schon erwähnten Ziel, sich „die Fähigkeit zu einer zukünftigen Selbstanalyse oder, einfacher gesagt, zur immerwährenden Reflektion“⁸⁴⁵ angeeignet zu haben.

⁸⁴² Sigmund Freud, Erinnern, Wiederholen und Durcharbeiten, in: Sigmund Freud, Zur Dynamik der Übertragung. Behandlungstechnische Schriften, Frankfurt a. M. 32006, 90.

⁸⁴³ Fenichel, Neurosenlehre I, 46.

⁸⁴⁴ Freud, Die endliche und die unendliche Analyse, 142.

⁸⁴⁵ Eckstaedt, Die Kunst des Anfangs, 11.

3.3.4.2.1 Zusammenschau

Fassen wir an dieser Stelle zusammen: Wir haben gesehen, dass die Psychotherapie, speziell die Psychoanalyse, dem Phänomen des Anfangs eine fundamentale Bedeutung zumisst. Zum *Ersten* zeigt sie auf, dass sie die zentrale Bedeutung des Anfangs nicht biologisch, sondern qualitativ verortet und ihn als unauflöslich reziprokes Moment von intrapsychischer Dynamik und Beziehungskontext versteht. Sie betont, dass die aus qualitativer Sicht für jedes Individuum einzigartige Matrix des Anfangs eine unwiederholbare ist und in ihrer Beschaffenheit zur basalen Seinsgrundlage und Möglichkeitsbedingung für die Entwicklung einer Identität darstellt. Dies können wir durchaus in Beziehung zu Höhns Rede vom „mitlaufenden Anfang“⁸⁴⁶ setzen, was bedeutet, dass der Anfang kein singuläres Ereignis sondern für ein Ereigniskontinuum steht. Gerade die (unten noch genauer zu besprechende) schöpfungstheologische Doppelcodierung des Daseins als ‚creatio ex nihilo‘ und ‚creatio continua‘ haben uns zunächst einmal aufgezeigt⁸⁴⁷, dass das Geschehnis des In-die-Welt-Kommens ein lebenslanges und darin (vordergründig) produktives oder auch destruktives Echo im Daseinsraum des Menschen erzeugt und dieser Anfang in jeder Handlung des Menschen implementiert ist. Höhns Unterscheidung von ‚initium‘ und ‚principium‘ vertieft diesen Gedanken noch, indem er betont, dass die Frage nach dem Anfang nicht auf eine temporale Bestimmung des Beginns einer Sache abzielt (‚initium‘), sondern im Sinne eines ‚principiums‘ nach dem Ersten Ausschau hält, „dass man nicht hinter sich lassen kann, wenn man vorankommt will.“⁸⁴⁸.

Zweitens haben wir gesehen, dass die Psychoanalyse (und viele andere Spielarten der Psychotherapie) diesen Anfang als etwas grundsätzlich Konfliktbehaftetes verstehen und ihn gemeinsam mit dem Klienten beziehungsweise Patienten verstehen lernen möchten und müssen. Nun stellt aber auch diese Verstehens-Arbeit keinen singulären Prozess dar, sondern ist – wie wir gesehen haben – mit unzähligen, teilweise höchst komplizierten Anfängen verbunden. Wir haben erwähnt, dass Paulus davon spricht, dass die Schöpfung in Wehen liegt und dies auf handlungstheoretischer Ebene dahin-

⁸⁴⁶ Siehe dazu Punkt 2.2.2.3.2 beziehungsweise 3.3.4.1.1.

⁸⁴⁷ Siehe Punkt 2.2.2.3.

⁸⁴⁸ Höhn, Zeit und Sinn, 191-192.

gehend interpretiert, dass Schöpfung etwas niemals Abgeschlossenes sein kann, sondern eine Kontinuum darstellt⁸⁴⁹. Wenn Freud nun schreibt, dass das Ziel der Psychoanalyse in einer ‚Neuschöpfung‘ des Individuums im Sinne einer nachhaltigen Ich-Entwicklung liegt und Eckstaedt (u.a.) als weiteres Ziel die Fähigkeit zur eigenständigen Durchführung der Selbstanalyse versteht, verweist dies auf die Intention, dass der zum ‚Analytiker‘ gewordene Patient sein Dasein angstfreier zu seinem/einem wohltuend geklärten Anfang in Verbindung setzen kann und mit einem dadurch resilienteren Ich keinen oder weniger Kraftaufwand in Symptome erzeugende Verdrängungen investieren muss. Natürlich kann es genau so sein, dass der *erste* gute Anfang des Daseins eines Klienten, welcher als Möglichkeitsbedingung für die Genese eines „wahren Selbst“⁸⁵⁰ unabdingbar ist, erst in der Psychotherapie möglich wird. Und schlussendlich bedeutet die Begegnung mit seinem Patienten auch für den Psychoanalytiker die stete Auseinandersetzung mit Anfangsprozessen. Zunächst steht am Anfang die Entscheidung an, ob man selbst als Psychotherapeutin für den Patienten mit seinen einzigartigen Bedürfnissen die geeigneten Voraussetzungen mitbringt. Ja, ob man sich mit seinen eigenen Fertigkeiten auf diese Beziehung einlassen kann, die für den Psychotherapeuten ebenso den realen Anfang einer echten Beziehung bedeutet. Ist dies der Fall, unterteilt sich der Therapieprozess in mehrere Phasen, deren jeweiliger ‚Anfang‘ ein ‚kaiologisches Gefühl‘ seitens des Therapeuten braucht. Da gibt es die therapeutischen Flitterwochen, in der alles bestens zu sein scheint und auch der Ich-Stärkung der Klientin dient. „Dann folgt eine lange Phase, in der das Vertrauen des Patienten zum analytischen Prozeß allerlei Experimente [...] mit sich bringt.“⁸⁵¹ Und zum Schluss eine Phase des Wagnisses, ein „Gefühl der selbstständigen Existenz als selbstverständlich zu empfinden“⁸⁵². Der Anfang als solcher sowie als prozessualer Moment ist also für die Psychotherapie beziehungsweise die Psychoanalyse von eminenter Wichtigkeit. An dieser Stelle sei aber nochmals gesagt: Es geht nicht darum, dass der Psychotherapeut zu einer gottähnlichen Figur mutiert oder zum transzendenten Garanten unhinterge-

⁸⁴⁹ Siehe Punkt 2.2.2.3.2.

⁸⁵⁰ Vgl. *Donald W. Winnicott*, Ich-Verzerrung in Form des wahren und falschen Selbst, in: *Donald W. Winnicott*, Reifungsprozesse und fördernde Umwelt, Gießen 2006, 193f.

⁸⁵¹ *Donald W. Winnicott*, Ziele der psychoanalytischen Behandlung, in: *Donald W. Winnicott*, Reifungsprozesse und fördernde Umwelt, Gießen 2006, 219.

⁸⁵² Ebd., 219.

barer Seinszustimmung. Er wird auch nicht zum metaphysischen Gewährsmann von Wirklichkeit per se, wenngleich diese in der Psychotherapie stets gestaltet, freigelegt oder auch gemeinsam gezeugt beziehungsweise ‚neugeschöpft‘ wird.⁸⁵³ Um was es uns hier an dieser Stelle geht, ist die reale Erfahrbarkeit einer bestimmten Handlungspraxis. Der Mensch ist (bewusst oder unbewusst) fasziniert von der Frage des Anfangs, und vielleicht ist der Umstand, dass in der Psychotherapie dieser Anfang mit all seinen auf ihn folgenden Anfängen inklusive all den damit verbundenen Sehnsüchten, Hoffnungen, Irr- und Arationalitäten, Schuldgefühlen, Aggressionen, Hingabesehnsüchten und Widerständen mittels einer konkreten Person durchlebt und als ‚wohltuend geordneter‘ internalisiert werden kann, eben ein weiterer Grund für einen partiellen Exodus des christlich-anthropologischen Diskurses in die Psychotherapie.

3.3.5 Deutung und Konstruktion in der Psychoanalyse⁸⁵⁴

Wenn Hans-Joachim Höhn konstatiert, dass der Mythos ein „Ursprungsdenken“⁸⁵⁵ darstellt und dieser darüber Auskunft gibt, „was niemals war und immer ist“⁸⁵⁶, dann können wir – wie zuvor aufgezeigt – insofern eine Analogie zur Tiefenpsychologie herstellen, als diese dem Phänomen des Anfangs/Ursprungs ebenfalls höchste Bedeutung beimisst und den großteils verborgenen beziehungsweise verdrängten, aber existentiell wesentlichen Ursprung des individuellen⁸⁵⁷ Menschen (gemeinsam mit diesem) zu erschließen versucht. Höhn erklärt des Weiteren, dass der Mythos als transgenerational narratives Instrument im Hinblick auf eine stabilisierende Selbst,- Daseins- und Weltvergewisserung verstanden werden darf und damit einen strapazierfähigen⁸⁵⁸

⁸⁵³ Vgl. *Reuter*, Relationale Seelsorge, 93.

⁸⁵⁴ In Anlehnung an Punkt 2.2.2.2.

⁸⁵⁵ *Höhn*, zustimmen, 43.

⁸⁵⁶ Ebd., 45.

⁸⁵⁷ Freilich gibt es von Freud nicht nur ontogenetische, sondern auch phylogenetische Überlegungen, welche er in seinen kulturtheoretischen, ethnologischen und gesellschaftskritischen Schriften behandelt (siehe zum Beispiel ‚Totem und Tabu‘ (1912/13), ‚Die Zukunft einer Illusion‘ (1927), ‚Das Unbehagen in der Kultur‘ (1930) oder ‚Der Mann Moses und die monotheistische Religion‘ (1939)). In dieser Arbeit legen wir unseren Fokus allerdings auf die Genese von individuellen Identitäten und stärken damit an dieser Stelle leider den Umstand, dass „Freuds kulturtheoretischen Ansätzen [...] nicht die gleiche Aufmerksamkeit zuteil [wurde] wie seiner therapeutisch orientierten Individualpsychologie, die auch konzeptionell vielfach weiterentwickelt wurde. (*Ortrud Gutjahr*, Kulturbegriff, in: *Hans-Martin Lohmann/Joachim Pfeiffer* [Hgg.]: *Freud-Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*, Stuttgart-Weimar 2013, 245.

⁸⁵⁸ Die Betonung liegt hier auf ‚strapazierfähig‘ und nicht auf ein eventuell supponiertes „glücklich machen“.

Habitus im Hinblick auf die Paradoxien und Kontingenzen von Existenz ermöglicht.⁸⁵⁹ Der Mythos ist bei Höhn für eine szientistisch-instrumentelle Logik uninteressant, weil sein Gegenstand nicht die empirische, sondern die „existenzielle Wahrheit“⁸⁶⁰ ist und diese in ihren Paradoxien das Vernunftparadigma nur selten bedienen kann. Etwas provokanter formuliert: Der Mythos markiert und wehrt sich gegen die stets zunehmende Versuchung, dass das „Denken [...] erfolgreich von der Empirie abgelöst [wird]“⁸⁶¹. Wir haben mit Höhn im Hinblick auf ein zukunftsfähiges Christentum die Forderung besprochen, dass der Mythos in seiner existentiellen Erschließungs- und Stabilisierungsfunktion nicht im konkretistischen Sinne als bare Münze genommen werden darf, sondern für die Vernunft, die integraler Bestandteil menschlicher Existenz ist und deren Feind er ja keineswegs sein möchte, übersetzt werden muss. Denn entgegen jeglicher dinglicher Vereinnahmung mythischer Erzählungen möchte er (wie dargelegt) versuchen, die der subjektiven und intersubjektiven Existenz zugrunde liegenden Möglichkeits- und Sinnbedingungen zu artikulieren. Der Mythos betreibt narrative Ursprungsforschung. Und die Psychoanalyse beziehungsweise viele Formen der Psychotherapie ebenso.

3.3.5.1 Übersetzungsarbeit in der Psychoanalyse

Wir haben im vorherigen Punkt⁸⁶² besprochen, dass der subjektive Anfang sowie die darauf folgenden ersten und darin nachhaltig entscheidenden Lebensjahre eines Menschen für diesen auf rationaler Ebene im Dunkeln liegen. Dennoch bedeutet dies nicht, dass die frühkindliche Existenz über kein Seelenleben verfügt und wir haben mit Freud

⁸⁵⁹ Höhn, zustimmen, 47. (Siehe auch Punkt 2.2.2.2.2.)

⁸⁶⁰ Ebd., 49.

⁸⁶¹ Reiter, Spaziergänge mit Freud, 102.

In einem Brief an Freud bringt der ungarische Psychoanalytiker Sándor Ferenczi (1873-1933) die kritische Perspektive der Psychotherapie im Hinblick auf eine naturwissenschaftliche Reduktion des Menschen klar zutage, wenn er über eines seiner Statements bei einem 1927 in Amerika gehaltenen Vortrag berichtet: „Ich gab zu, daß der Psychoanalyse die Form von Exaktheit, die die Naturwissenschaft erfordert, nicht zur Verfügung steht. Wir können das Psychische nicht messen. Die Metapsychologie Freuds ist ein Notbehelf, bis die Herren Psychologen und Behaviouristen ihr Werk vollenden. Man kann aber nicht solange warten, und die Verwertung der introspektiv gewonnenen Tatsachen bringt nicht nur tieferes Verständnis, sondern auch Hilfe, die man von der naturwissenschaftlichen Seite nicht bekommt. Ich würde – so sagte ich – vielleicht weiße Ratten und Kaninchen, nicht aber lebende Menschen zu Watson [John Watson (1878-1958), einer der Hauptbegründer des Behaviourismus – Anm. d. V.] in Behandlung schicken. – Das Publikum schien wie erlöst und froh darüber, daß man seine Seele vielleicht doch nicht aufgeben muss.“ (*Sigmund Freud/Sándor Ferenczi*, Briefwechsel. Band III/2. 1925-1933, Wien-Köln-Weimar 2005, 128.)

⁸⁶² Siehe Punkt 3.3.4.2.

bereits erwähnt, dass die Eindrücke, die das frühkindliche Dasein erlebt – etwa (Trieb-) Wünsche und Aggressionen – und davon nicht wenige aufgrund von Frustrationen verdrängen muss, „gar keinen wirklichen Untergang“⁸⁶³ erfahren. Wir haben auch gesehen, dass „das jeweilige konkrete Symptom [...] schließlich jener Kompromiss ist, der die konflikthaftern Wünsche bannt, sie aber zugleich lebendig hält, teilweise Befriedigung ermöglicht und zur Aufrechterhaltung des Konflikts beiträgt“⁸⁶⁴. Die Patientin kann keine Antwort auf das Woher ihres Symptoms geben; genauso wie ein jeder von uns über die Absurdität seiner Träume (die ebenfalls ein neurotisches Symptom im Sinne einer Ersatzbefriedigung sind⁸⁶⁵) meistens keine rational-kausale Auskunft geben, sondern nur verwundert über das fertige Produkt sprechen kann. Deshalb beginnt man damit, sich gemeinsam mit dem Patienten inklusive seinen Widerständen, Übertragungen, Abwehrmechanismen etc. auf die Suche nach den Ursachen jener symptom-erzeugenden Konflikterfahrungen zu machen, die im zeitlosen Unbewussten⁸⁶⁶ so präsent sein können, als wären sie gerade eben passiert; auch wenn sie möglicherweise gar *nie passiert* sind. Was ist damit gemeint? Wenn zuvor von verdrängten Triebwünschen und Aggressionen sowie den damit verbundenen Frustrationen und Konflikten die Rede war, muss man nun insofern vorsichtig sein, als das jenes, was nun freigelegt wird keineswegs eine dingliche Entsprechung haben muss.⁸⁶⁷ Dies bedeutet aber wiederum nicht, dass der Konflikt nicht tatsächlich *erlebt* wurde. Wenn ein Symptom zustande kommt, wurde immer etwas Traumatisches erfahren beziehungsweise

⁸⁶³ Freud, Drei Abhandlungen, 55.

⁸⁶⁴ List, Psychoanalyse, 102.

⁸⁶⁵ Vgl. Freud, Vorlesungen, 79f.

⁸⁶⁶ Vgl. Freud, Das Unbewusste, 144.

⁸⁶⁷ Diese Erkenntnis war letztlich eine der entscheidenden Weichenstellungen in der psychoanalytischen Theorie, indem Freud erkannte, dass die von Patienten geschilderten sexuellen Verführungen in (früh-)kindlicher Zeit „zuweilen das Produkt phantasierter Rekonstruktionen sind.“ (Jean Laplanche/Jean-Bertrand Pontalis, Das Vokabular der Psychoanalyse, Frankfurt a. M. ²⁰2016, 589.) Wo Freud 1896 noch schreibt, dass er glaubt, „daß ohne vorherige Verführung Kinder den Weg zu Akten sexueller Aggression nicht zu finden vermögen“ (Sigmund Freud, Zur Ätiologie der Hysterie, in: Sigmund Freud, Schriften zur Krankheitslehre der Psychoanalyse, Frankfurt a. M. ³2006, 72.), schreibt er etwa 1906, dass er „gelernt habe, so manche Verführungsphantasie als Abwehrversuch gegen die Erinnerung der eigenen sexuellen Betätigung (Kindermasturbation) aufzulösen.“ (Sigmund Freud, Meine Ansichten über die Rolle der Sexualität in der Ätiologie der Neurosen, in: Sigmund Freud, Schriften zur Krankheitslehre der Psychoanalyse, Frankfurt a. M. ³2006, 114.) Und 1924 betont er nochmal, dass „es [...] zu bedenken [ist], dass ich mich damals von der Überschätzung der Realität und der Geringschätzung der Phantasie noch nicht freigemacht hatte.“ (Freud, Zur Ätiologie der Hysterie, nachträglicher Zusatz 1924, 68.) Man muss hier vorsichtig sein, denn mit dieser Erkenntnis könnte man freilich begründen, einem Missbrauchsoffer keinen Glauben zu schenken und sein Erlebnis als Fiktion abzutun. Doch darum geht es Freud nicht (deswegen schreibt er von ‚zuweiseligem Phantasieren‘), als vielmehr er darauf hinweisen möchte, dass der intrapsychischen Realität ein nicht minderes Maß an Würdigung geschenkt werden muss, als der faktischen Realität.

erlebt, wenngleich die Psyche eben nun unzählige Methoden kennt, dieses Erlebte mittels großem Kraftaufwand vom Bewusstsein fernzuhalten. Freuds Tochter Anna Freud (1895-1982) hat die wichtigsten diesbezüglichen Strategien der Psyche katalogisiert und nennt etwa die uns schon bekannte Verdrängung⁸⁶⁸; des Weiteren „Regression, Reaktionsbildung, Isolierung, Ungeschehenmachen, Projektion, Introjektion, Wendung gegen die eigene Person, Verkehrung ins Gegenteil“⁸⁶⁹ etc. Was der Psychotherapeutin von Seiten des Klienten an Erinnerungen beziehungsweise Erfahrungen mitgeteilt wird, muss also mit einer faktischen Realität nichts gemein haben, wobei es als psychische Realität vom Psychotherapeuten absolut anerkannt wird und keine wie auch immer geartete Relevanzminderung erfährt. Anna Freud schreibt, dass es drei Ängste sind, welche den Menschen zu derartigen virtuos psychischen Leistungen drängen. Nämlich „Triebangst, Realangst und Gewissensangst“⁸⁷⁰. Und diese Ängste können für die Betroffenen derart problematisch werden, dass sie ihren Selbst- und Weltbezug verfremdend modifizieren müssen, was auf lange Sicht stets mit der Gefahr einer Ich- beziehungsweise Identitätsverarmung verbunden ist. Mit seiner virtuos Sprache hat Jaques Lacan das Phänomen der psychischen Konstitution auf Basis einer subjektiv signifikanten Phantasie mit dem Begriff des ‚fundamentalen Phantasmas‘⁸⁷¹ bezeichnet. Dieses ‚fundamentale Phantasma‘ meint letztlich eine Art unbewusstes Skript, in welchem für das Subjekt seine Position zum Anderen festgelegt wird. „Es ist ein Entwurf, eine Illusion, die die Möglichkeit zur Handlungsfähigkeit gibt. Dieser Entwurf bleibt jedoch immer bildhaft – in ihm kann man niemals dem ‚Eigentlichen‘, der ‚wahren Wirklichkeit‘ habhaft werden.“⁸⁷² Die „Durchquerung des fundamentalen Phantasmas“⁸⁷³ stellt für Lacan ein zentrale Aufgabe der Psychoanalyse dar.

Gerade aus besagten Gründen haben wir es in der Psychotherapie also mit „Übersetzungsarbeit“ zu tun. Die Analogie zum Mythos und seiner für Höhn unabdingbaren Übersetzung in die Sprache der existenziellen Vernunft besteht für uns hier darin, dass aus psychologischer Sicht als Erwachsener das (für uns so entscheidende, aber verlo-

⁸⁶⁸ Siehe Punkt 1.3.4.2.

⁸⁶⁹ Anna Freud, Das Ich und die Abwehrmechanismen, Frankfurt a. M. ²¹2010, 51.

⁸⁷⁰ Ebd., 73.

⁸⁷¹ Vgl. Fink, Einführung in die Lacan'sche Psychoanalyse, 85f.

⁸⁷² Katharina Grabbe, Deutschland – Image und Imaginäres, Berlin-Boston 2014, 34.

⁸⁷³ Fink, Einführung in die Lacan'sche Psychoanalyse, 281.

ren vergangene) frühere (infantile) Weltbild mit Sicherheit so nicht mehr existiert beziehungsweise für den rational denkenden Erwachsenen schlicht keine Gültigkeit mehr hat. Dennoch wirkt diese frühkindliche Erlebnismatrix in das erwachsene Leben in nicht geringem Ausmaß hinein. Und in nicht wenigen Konfliktsituationen kehrt man ja unverzüglich in dieses kindliche Weltbild zurück, was bedeutet, dass es seine Wirkmächtigkeit nicht eingebüßt hat. Möchte man das Hier und Jetzt verstehen, bedarf es also einer Übersetzung der im Verborgenen und oftmals modifizierten ‚mythischen Kindheit‘, die faktisch nie so war, wie sie erzählt wird. Sie kann aber nur erzählt werden. Und sie wird nur erzählt werden, wenn sie als verstanden gewusst wird.

3.3.5.2 Konstruktionen in der Tiefenpsychologie

Bis heute hält sich gegenüber der Psychoanalyse und vielen anderen Spielarten der Psychotherapie das Vorurteil, dass die Psychotherapeutin in ihrer Auseinandersetzung mit dem Patienten immer Recht behält. Die bekannten Porträts von einem unnachgiebig wirkenden Freud, der mit seiner obligatorischen Zigarre streng blickend die Weltenseele zu durchschauen scheint und nahezu überall einen sexuellen Hintergrund zu vernehmen mag, haben sich ins kollektive Bewusstsein eingeprägt. Freud schrieb damals auf diese Vorurteile beziehend: „Das heißt, wenn er [der Patient – Anm. d. V.] uns zustimmt, dann ist es eben recht; wenn er aber widerspricht, dann ist es nur ein Zeichen seines Widerstandes, gibt uns also auch recht. Auf diese Weise behalten wir immer recht gegen die hilflose arme Person, die wir analysieren [...]“⁸⁷⁴ Nur korrigiert Freud diese verflachte Ansicht und betont, dass der Psychotherapeut weder die gleichen Erfahrungen noch die dieselben Verdrängungen wie seine Patient erleiden musste, ja, auch nicht in dasselbe ‚fundamentale Phantasma‘ eingebettet ist, weshalb er niemals stellvertretend für diesen etwas erinnern kann, sondern aus dem Material, das ihm dargeboten wird, etwas konstruieren muss.⁸⁷⁵ Dieses Material setzt sich aus bewussten Erzählungen, aber auch aus Träumen, aus Assoziationen, aus Widerstän-

⁸⁷⁴ Sigmund Freud, Konstruktionen in der Analyse, in: Sigmund Freud, Zur Dynamik der Übertragung, Frankfurt a. M. 2006, 115.

⁸⁷⁵ Vgl. ebd. 116.

den, aus Übertragungen⁸⁷⁶, aus sogenannten Fehlleistungen (zum Beispiel ‚Versprechen‘) etc., denen ein nicht bewusstseinsfähiges Motiv zugrunde liegt, zusammen. Mit der deutschen Psychoanalytikerin Paula Heimann wurde dann auch der Begriff der ‚Gegenübertragung‘ im Hinblick auf eine Erkundung des Unbewussten der Patientin prominent. Heimann benutzt „den Begriff ‚Gegenübertragung‘ zur Bezeichnung sämtlicher Gefühle, die der Analytiker gegenüber seinen Patienten empfindet“⁸⁷⁷. Der Psychotherapeut analysiert sodann in seiner Selbstanalyse diese eigenen Gefühle und das diesen immanente Beziehungsangebot des Patienten, wenngleich damit immer auch die Arbeit an eigenen Wahrnehmungsskizzen verbunden ist.⁸⁷⁸ Damit rückt das Moment der Interaktion klar in den Vordergrund. Psychotherapie ist nicht in erster Linie Intervention, sondern authentische Begegnung und ein gemeinsames (Re-)Konstruieren. Deswegen räumt bereits Freud im Hinblick auf die Konstruktion ein, dass „[b]eiden [Analytikerin und(!) Patientin – Anm. d. V.] [...] das Recht zur Rekonstruktion durch Ergänzung und Zusammenfügung der erhaltenen Reste unbestritten [bleibt]“⁸⁷⁹. Jacques Lacan wird seine Patienten überhaupt Analysanten nennen, womit er darauf verweist, dass es nicht der Analytiker ist, der in seiner Hebammenfunktionen das Entscheidende zu Tage bringt, sondern der Patient selbst.⁸⁸⁰

Der gleich noch näher auszuführende Begriff des *intersubjektiv* verstandenen Konstrukts ist für uns deshalb so entscheidend, weil er eben einer empirisch orientierten und evidenzbasierten Vernunft diametral gegenübersteht. Freilich, man kann einem traumatisierten Patienten mittels bildgebenden Verfahren betroffene Hirnareale zeigen oder ihm laut klinischem Diagnosemanual seine Befindlichkeit erklären, aber auf

⁸⁷⁶ Siehe Punkt 3.3.4.2.

⁸⁷⁷ Paula Heimann, Zur Gegenübertragung, in: Paula Heimann, Gegenübertragung und andere Schriften zur Psychoanalyse. Vorträge und Aufsätze aus den Jahren 1942-1980, Stuttgart 2016, 112.

⁸⁷⁸ In der Integrativen Gestalttherapie etwa wird „die Gegenübertragung als bewußtseinsfähiges ‚empathisches Resonanzphänomen‘ unterschieden, eine Art ‚empathischer Seismograph, den es im Therapieprozeß zu nutzen gilt.“ (Michael Schneider, Integrative Behandlung einer „vermeidend-selbstunsicheren Persönlichkeitsstörung mit multipler Suchtproblematik“ – ein kommentiertes Behandlungsjournal, in: Hilarion Petzold/Peter Schay/Wolfgang Ebert [Hgg.], Integrative Suchttherapie. Theorie, Methoden, Praxis, Forschung, Wiesbaden 2007, 305.)

⁸⁷⁹ Freud, Konstruktionen, 117. Freud machte generell nie ein Hehl daraus, dass er ohne die Mithilfe seiner ersten Patientinnen die Psychoanalyse niemals hätte entwickeln können. So übernahm er den bis heute gültigen Begriff der ‚Gesprächstherapie‘ von seiner berühmten Patientin Bertha Pappenheim (1859-1936): „In dieser Stimmung [...] war sie nicht immer leicht zum Aussprechen zu bewegen, für welche Prozedur sie den guten, ernsthaften Namen ‚talking cure‘ (Redekur) und den humoristischen ‚chimney-sweeping‘ (Kaminfegen) erfunden hatte.“ (Breuer/Freud, Studien über Hysterie, 50.)

⁸⁸⁰ Vgl. Fink, Einführung in die Lacan'sche Psychoanalyse, 26. Das französische Verb ‚analyser‘ als Partizip präsens (analysierend) und dann substantiviert. L'Analysant als ‚der Analysierende‘.

die existentielle Wahrheit, auf das ‚fundamentale Phantasma‘ und die Daseinspositionierung des Subjekts wird dies keinen Einfluss haben.⁸⁸¹

Wäre es so leicht, dem Patienten sein Verdrängtes in Richtung einer Erinnerung zu lotsen und seinen Konflikt zu diagnostizieren, würde die Dauer einer Psychotherapie auf wenige Stunden beschränkt sein. Wegen der Widerstände und Abwehrmechanismen ist dies wie bereits erwähnt nicht möglich.⁸⁸² Aufgrund ihres Materials werden der Patientin Konstrukte⁸⁸³ angeboten, ja, es wird ihr immer unter kairologischen Gesichtspunkten und einer Abschätzung der momentanen Ich-Stärke eine Skizze davon geboten, wie man sich die Begebenheit der Verursachung eines traumatischen Konfliktes vorstellt. Damit selbst ist nichts getan. „Wir geben die einzelne Konstruktion für nichts anderes aus als für eine Vermutung, die auf Prüfung, Bestätigung oder Verwerfung wartet.“⁸⁸⁴ Freud betont also, dass nur mit den Reaktionen auf diese Konstrukte die Arbeit aufgenommen werden kann. „Das direkte ‚Ja‘ des Analysierten ist vieldeutig. Es kann in der Tat anzeigen, daß er die vernommene Konstruktion als richtig anerkennt, es kann aber auch bedeutungslos sein [...]“⁸⁸⁵ „Das Nein des Analysierten ist ebenso vieldeutig und eigentlich noch weniger verwertbar als sein Ja. [...] [U]ngleich häufiger ist es Äußerung eines Widerstandes, der durch den Inhalt der mitgeteilten Konstruktion hervorgerufen wird [...]“⁸⁸⁶ Entscheidend ist für Freud, ob sich im Hinblick auf das Ja oder Nein nun Assoziationen oder Erinnerungen einstellen, die bis jetzt noch nicht an die Oberfläche getreten sind. Man muss sich die Konstruktion also als

⁸⁸¹ Die Psychiaterin, Neurologin und Psychoanalytikerin sowie Vorstandsmitglied der Wiener Sigmund-Freud-Gesellschaft Bettina Reiter (*1953) schreibt diesbezüglich recht eindrucksvoll: „Viele Ergebnisse wurden gesammelt und neue Fragen aufgeworfen und der Wissenschaftsstatus der Psychoanalyse ist immer noch nicht geklärt – es gibt immer noch die einen, die sagen: Humbug, Wahn, oder nüchterner, wie Grünbaum: ganz nett die Idee, aber sicher falsch, weil man sie eben nicht empirisch wird zeigen können und dann bricht das ganze Ding zusammen. Denn was nicht Wissenschaft, das nicht gilt – jedenfalls nicht für die Wahrheitssuche. Vielleicht für den Küchengebrauch oder private Bedürfnisse, aber nicht [...] für die Wahrheit. [...] Evidence Base – das neue Mantra der Medizin zum Beispiel – ist die Ablösung des Denkens, der Erfahrung, der Intuition, des methodischen Untersuchens, der Einzelfallberichte, des Selbstversuches und der Selbstuntersuchung durch Statistik und Doppelblindstudien. Nichts gegen Doppelblindstudien, aber die Supponierung als einzig zulässigen Erkenntnisweg ist größtenwahnsinnig.“ (Reiter, Spaziergänge mit Freud, 102.)

⁸⁸² Siehe Punkt 3.3.4.2.

⁸⁸³ „Eine Konstruktion ist es aber, wenn man dem Analysierten ein Stück seiner vergessenen Vorgeschichte vorführt: Bis zu Ihrem nten Jahr haben Sie sich als alleinigen und unbeschränkten Besitzer der Mutter betrachtet, dann kam ein zweites Kind und mit ihm eine schwere Enttäuschung. [...] Ihre Empfindungen für die Mutter wurden ambivalent, der Vater gewann eine neue Bedeutung für Sie und so weiter.“ (Freud, Konstruktionen, 119.)

⁸⁸⁴ Ebd., 123.

⁸⁸⁵ Ebd., 120.

⁸⁸⁶ Ebd., 121.

einen Magneten vorstellen, den man über eine Materialansammlung hält und der einzelne, relevante Eisenpartikel anzieht, vom Rest zu sondern vermag und an die Oberfläche bringt.

Entgegen aller streng wissenschaftlichen und technischen Vernunft müssen wir hier zunächst einmal mit dem deutschen Psychoanalytiker Carl Nedelmann (1936-2016) nüchtern konstatieren: „Die Erinnerungen, die der Patient uns erzählt, sind Konstruktionen. Dasselbe gilt für die Antwort des Psychoanalytikers.“⁸⁸⁷ Dies klingt zunächst wie das Ausufern in einen absoluten und willkürlichen Subjektivismus, wenngleich hier Nedelmann sofort korrigiert: „Andererseits könnten uns diese Überlegungen in die Irre führen, wenn wir nicht sähen, daß die Konstruktionen zugleich Rekonstruktionen sind. Sie bringen ‚ein Stück verlorengegangener Lebensgeschichte‘ wieder, ein ‚Stück historischer Wahrheit‘, einen ‚Wahrheitskern‘, dessen ‚Anerkennung [...] einen gemeinsamen Boden finden‘ lässt, auf dem sich die therapeutische Arbeit entwickeln kann.“⁸⁸⁸

Wir sehen, dass der Rekonstruktion also die Aufgabe zukommt, ein Stück verborgener Lebensgeschichte mit ihrem mehr oder weniger kleinen Wahrheitskern freizulegen und der Bearbeitung zugänglich zu machen. Vereinfachter formuliert: Die Konstruktion gibt Auskunft über das existentielle Woher eines Menschen. Nun erwähnt aber Freud schließlich noch ein zweites wichtiges Moment. Er schreibt: „Oft genug gelingt es nicht, den Patienten zur Erinnerung des Verdrängten zu bringen. Anstatt dessen erreicht man bei ihm durch korrekte Ausführung der Analyse eine sichere Überzeugung von der Wahrheit der Konstruktion, die therapeutisch dasselbe leistet wie eine wiedergewonnene Erinnerung. [...] [W]ie es möglich wird, daß ein scheinbarer unvollkommener Ersatz doch die volle Wirkung tut, das bleibt Stoff für spätere Erforschung.“⁸⁸⁹ Freud schreibt der Konstruktion also nicht nur einen rekonstruktiven, sondern auch einen konstituierenden Faktor zu. Lacan formuliert es noch radikaler und schreibt: „Die Wahrheit wird durch Deutung nicht ‚gefunden‘ oder ‚aufgedeckt‘, sie wird geschaffen.“⁸⁹⁰ Der Theologe, Psychoanalytiker und ehemalige Professor für Bildungstheorie in

⁸⁸⁷ Carl Nedelmann, Einleitung, in: *Sigmund Freud*, Zwei Krankengeschichten. Bemerkungen über einen Fall von Zwangsneurose. Aus der Geschichte einer infantilen Neurose, Frankfurt a. M. ³2008, 48.

⁸⁸⁸ Ebd., 48-49, zit. n. *Sigmund Freud*, Konstruktionen in der Analyse, in: *Gesammelte Werke*. Band 16, 47.

⁸⁸⁹ *Freud*, Konstruktionen, 124.

⁸⁹⁰ *Fink*, Einführung in die Lacan'sche Psychoanalyse, 213.

Hamburg, Karl-Josef Pazzini (*1950), trifft unsere Gedanken hinsichtlich der konstitutiven Bedeutung der Konstruktion gut, wenn er schreibt: „Das Gerüst einer deuten- den Konstruktion geht in die Veränderung ein, ist nicht äußerliche Zutat, sondern untrennbare Immanenz. In der Psychoanalyse ist dieses Gerüst aus Worten gemacht, die in Beziehung gesprochen und gehört werden.“⁸⁹¹ Die Schweizer Psychoanalytikerin und Direktorin des Sigmund-Freud-Instituts in Frankfurt am Main, Marianne Leuzinger-Bohleber (*1947), fasst unser Anliegen noch ein Stück deutlicher: „Wahrheit [...] [ist] nicht wie etwas Verborgenes zu entdecken, sondern sie [ist] stets in ein Narrativ eingebunden, das erst wahr wird, wenn es für den Patienten plausibel und vertraut wird und unverbunden gebliebene narrative Lebensfragmente dadurch eine kohärentere Bedeutung erlangen. [...] Gegenwart und Vergangenheit konstruieren sich gegenseitig.“⁸⁹² Die Konstruktion in der Psychotherapie dient also einerseits tatsächlich einer Rekonstruktion von früh verdrängtem Material und leistet damit die Möglichkeit einer weniger verworren-verwickelten sowie kräfteaubenden Standortbestimmung des gegenwärtigen Subjekts; genauso beinhaltet die Konstruktion ein konstituierendes und sich performativ etablierendes Element, welches seine Wirkung aufgrund der Vertrauensbeziehung zur Psychotherapeutin und einem sich dadurch generierenden narrativen Korrektiv (nicht Ersatz!) für ein Leidensdruck verursachendes Phantasma entfaltet. Mit den beiden Psychoanalytikern Donald Spence (1926-2007) und Roy Schafer (*1922) wurde die Gewichtigkeit des narrativen Konstrukts noch einmal wesentlich stärker in den Vordergrund gestellt und damit auf die frühen Thesen Freuds fokussiert.⁸⁹³ Die beiden kamen zu dem Ergebnis, dass „[d]ie entscheidende ‚Wahrheit‘ [...] nicht die historische Wahrheit [sei], sondern [...] die *narrative* Wahrheit [...]. Eine derartige narrative Wahrheit, ob nun eine Projektionserinnerung oder eine Fiktion, hat dann Erfolg, wenn sie zur ‚wirklichen‘ Geschichte des Patienten paßt, wenn sie auf irgendeine Weise die *wirklichen* Probleme des Patienten in *ihrem* Kode erfassen kann

⁸⁹¹ Karl-Josef Pazzini, „Herr im eigenen Haus“: Psychoanalyse und Architektur, in: Insa Härtel/Olaf Knellessen/Helge Mooshammer [Hgg.], Zwischen Architektur und Psychoanalyse. Sexualität, Phantasmen, Körper., Zürich 2012, 87.

⁸⁹² Marianne Leuzinger-Bohleber, Vergangenes im Hier-und-Jetzt. Lebensgeschichtliche Erinnerung im psychoanalytischen Prozeß, in: Psyche 59 (2005), Beiheft, 5.

⁸⁹³ Vgl. Werner Bohleber, Erinnerung, Trauma und historische Realität, in: Wolfram Mauser/Joachim Pfeiffer [Hgg.], Freiburger Literaturpsychologische Gespräche. Band 23, Erinnern, Würzburg 2004, 43.

[Hervorh. i. O.]⁸⁹⁴. Die Intention psychoanalytischer Konstruktionsarbeit liegt also letztlich im Sinne einer narrativen Ich-Verortung auch und besonders in der „Herstellung externer und interner Kohärenz, Lebbarkeit und Adäquatheit“⁸⁹⁵.

3.3.5.3 Zusammenschau

Fassen wir an dieser Stelle wiederum zusammen: Wenn Höhn schreibt, dass der ‚Mythos‘ etwas beschreibt, das so niemals existierte, aber trotzdem die Gegenwart in hohem Ausmaß diffundiert, dadurch dem Menschen eine klärende Standortbestimmung ermöglicht und das Chaos in eine geordnete und somit handhabbarere Wirklichkeit zu überführen vermag, deren performative Relevanz sich in einer gelingenden Bewältigung des Daseins mit all seinen Kontingenzen und Paradoxien entfaltet, sehen wir in der psychotherapeutischen Technik der (Re-)Konstruktion ein nahezu analoges Moment zum Mythos. Die Konstruktion in der Psychotherapie dient einerseits der Suche nach den verdrängten Ursachen diverser Leidensdruck verursachender Symptome und ist bemüht, das Chaos einer im Verborgenen liegenden existenziellen ‚Urzeit‘ zugunsten einer bearbeitbaren Wirklichkeit aufzulösen. Dieser niemals vollständig möglichen Rekonstruktion ist immer ein Moment der Konstruktion implizit, denn indem vorher ungebundene Erfahrungsfragmente für den Patienten narrativ plausibel legiert werden können, passiert auch stets das Moment der „Neuschöpfung“⁸⁹⁶, von dem Freud sprach. Sowohl im Mythos wie auch in der (Re-)Konstruktion geht es im Hinblick auf die Gegenwart um eine Erschließung der Vergangenheit, deren Relevanz in der Gestaltung von Zukunft liegt.

Wir müssen an einer Stelle Vorsicht einmahnen: Wo der biblische Schöpfungsbericht recht anschaulich von der Entstehung der Welt berichtet und man aufpassen hat, nicht in die konkretistische Falle zu laufen, müssen wir uns auch dessen gewahr sein,

⁸⁹⁴ Jerome Bruner, Sinn, Kultur und Ich-Identität. Zur Kulturpsychologie des Sinns, Heidelberg 1997, 120. „Spence beschäftigte sich im Rahmen der Psychoanalyse mit der Frage, ob ein Patient im Prozeß der Analyse die Vergangenheit aus seiner Erinnerung in dem gleichen Sinne *wiederentdeckt*, in dem ein Archäologe Artefakte einer verschütteten Zivilisation ausgräbt, oder ob die Analyse den Patienten nicht vielmehr in den Stand setzt, eine neue Erzählung zu *schaffen*, die zwar auch nur eine Art von Projektionserinnerung oder sogar nur eine Fiktion sein könnte, die aber immer noch nahe genug an der Wirklichkeit wäre, um einen Rekonstruktionsprozeß in Gang zu setzen [Hervorh. i. O.]“ (Ebd., 120.)

⁸⁹⁵ David Polonoff, Self-Deception, in: Social Research 54 (1987), zit. n. Bruner, Sinn, 121.

⁸⁹⁶ Freud, Die endliche und unendliche Analyse, 143.

dass kein Kind jemals konkret etwa einen „Ödipuskomplex“ erlebt hat; also bewusst den Vater ausrotten wollte, um mit der Mutter Sex zu haben. Wir haben es hier mit Termini technici zu tun, die auf hochkomplexe Dynamismen in der Entwicklung des Seelenlebens eines Menschen zu tun haben. Wo Höhn im Hinblick auf die Schöpfung von Möglichkeitsbedingungen für den Anfang und die Entwicklung von Identität spricht, meint der Ödipuskomplex das psychodynamisch hochriskante Geschehen, sich aus einer etablierten verschmolzenen Zweierverbindung hin auf ein Drittes zu öffnen, was mit einer aufwändigen Neukonfiguration des jungen Individuums einhergeht. Sowohl für den Schöpfungsmythos aber auch für den individuellen Mythos beziehungsweise das fundamentale Phantasma ist Übersetzungsarbeit unersetzlich, will man sie einerseits der Vernunft zugänglich machen und andererseits kreativ zugunsten einer Identitätsentwicklung fruchtbar machen (wenngleich man nicht vergessen darf, dass beide Mythosformen selbst schon Übersetzungen sind). Die Psychotherapie schenkt dem Bedürfnis nach Dasein und -begründung mittels einem kohärenten Narrativ große Aufmerksamkeit, ohne dem Verworrenen, Chaotischen, Perversen und Widersinnigen seine Berechtigung abzusprechen.

3.3.6 Die frühkindliche Entwicklung⁸⁹⁷

Höhn beschreibt das Phänomen der Schöpfung – in einer für die Vernunft annehmbaren Sprache – als qualitative Umgestaltung der Daseinsdynamik. Dabei haben wir erwähnt, dass der erste Schöpfungsbericht sein Programm zugunsten der Bedeutsamkeit dieses Phänomens unverhohlen gleich an jenem Objekt demonstriert, über das für den damaligen Menschen an konkreter Größe nichts hinausgeht: Die Welt. Selbige deklariert der zweite Schöpfungsbericht als wüst und wirr, also als amorph, strukturlos, undefiniert, identitätsleer sowie undifferenziert, was im zusammenfassenden Begriff des „Chaos“ seinen Ausdruck findet. Wir haben mittels Hegel und Heidegger darauf verwiesen, dass das (nicht naturalistisch zu verstehende) Chaos (oder das *reine* Sein) letztlich mit dem Nichts zusammenfällt⁸⁹⁸, weil es Sein nur als *konkret* Seiendes gibt und die Konkretheit im Chaos selbst eben nicht gegeben ist. Darum kann Höhn das Chaos

⁸⁹⁷ In Anlehnung an Punkt 2.2.2.3.

⁸⁹⁸ Siehe Punkt 2.2.2.3.

als Ausdruck von „Bestimmungslosigkeit, Leblosigkeit und Seinswidrigkeit“⁸⁹⁹ ausweisen. Für die Möglichkeit einer Seinskonstitution inmitten dieses chaotischen Nichts bedarf es für Höhn einer Stimulation von außen. Denn, aus sich heraus kann sich das Nichts nicht selbst überwinden; aus sich heraus kann die Unwirklichkeit nicht Wirklichkeit werden. Für Höhn legt der (erste) Schöpfungsbericht nun jenen äußeren Stimulationsimpuls fest, der vonnöten ist, um konkretes Sein und letztlich Identität zu generieren. Und dies ist die Setzung von (zunächst gänzlich basaler) Differenz. Die nähere Bestimmung dieser Differenzsetzung lautet dahingehend, dass das nun Differenzierte (und somit Identifizierbare) in absoluter⁹⁰⁰ Beziehung zum Differenzierenden steht (creatio ex nihilo) und diese Beziehung eine andauernde ist, indem sie stets vor dem Rückfall ins Nichts beziehungsweise Chaos bewahrt (creatio continua). Damit zeigt Höhn, dass der Begriff der Schöpfung kein punktuelles Geschehnis meint, sondern auf die Qualität eines initial stimulierenden Beziehungsprozesses sowie die damit verbundenen notwendigen Bedingungsmöglichkeiten gelingender Identitätsentwicklung verweist.

3.3.6.1 Die frühkindliche Mutter-Kind-Dyade. Qualitäten und Merkmale.

Wir haben in Punkt 3.3.4.1 dieser Arbeit über die uneinholbare Bedeutung des Anfangs von Existenz in der Psychotherapie beziehungsweise der Psychoanalyse gesprochen. Wir haben dabei erwähnt, dass es sich dabei um keine singuläre Angelegenheit, sondern um ein Kontinuum von Ereignissen handelt. Während Freud seinen Fokus auf erwachsene Patienten legte und mit diesen gemeinsam in das „innere[...] Ausland“⁹⁰¹ der frühesten Verdrängungen reiste, wagten psychologische Pionierinnen wie die österreichisch-britische Psychoanalytikerin Melanie Klein (1882-1960) und später auch Freuds Tochter Anna Freud analytische Annäherungen an das früheste Stadium der postnatalen menschlichen Existenz, also das Säuglingsstadium.⁹⁰² Weil Klein im Gegensatz zu

⁸⁹⁹ Höhn, zustimmen, 52.

⁹⁰⁰ „Absolut“ meint hier eine letztlich beschädigungsresistente Beziehung, deren Merkmal die absolut wohlwollende und unverzweckte Anerkennung des konkret Seienden (in seiner durch bejahte Differenz akzeptierten) Identität darstellt.

⁹⁰¹ Freud, Neue Folge der Vorlesungen, 60.

⁹⁰² „Melanie Klein war in der Tat innerhalb des Freudianismus die Erste, die über die Frage der Kinderanalyse nachgedacht hatte. Vor ihr hatten Freud [...] und Anna Freud es sich nicht vorstellen können, dass man mit dem Mittel

Freud nie die Triebe an sich thematisiert, sondern sie stets an ein Objekt knüpft, tituliert man sie als die Begründerin der sogenannten ‚Objektbeziehungstheorie‘. Klein kommt etwa zu dem Ergebnis, dass das mit einem zunächst äußerst schlichten Ich ausgestattete Neugeborene „über eine rudimentäre Fähigkeit verfügt, sich auf Objekte der äußeren Realität und der Phantasie zu beziehen, macht aber deutlich, daß die Fähigkeit, zwischen inneren und äußeren Objekten zu unterscheiden, anfangs sehr begrenzt ist“⁹⁰³. Klein sah aufgrund dieser Erkenntnisse in dem noch so jungen, gerade geborenen Kind „vor allem einen Menschen, der mit ungebärdigen Kräften kämpft“⁹⁰⁴. Der martialische Begriff des Kampfes macht insofern Sinn, weil die „von ihr analysierten Kindern intensivste aggressive und Liebes-Phantasien hatten, die eine Quelle massiver Ängste darstellten“⁹⁰⁵. Klein betont also das destruktive und aggressive Element der frühesten Kindheit, dann die aufgrund einer ermangelnden Differenzierungsfähigkeit damit verbundenen Ängste und folglich die zunächst primitiven psychischen Gegenmaßnahmen, die zur Rettung des noch so schwachen Ich eingesetzt werden. Und gerade dieses Stadium einer mangelnden Differenzierungsfähigkeit hinsichtlich äußerer und innerer Objekte ist für uns interessant. Wir wollen es näher betrachten.

3.3.6.1.1 Symbiose, Chaos und psychotisches Erleben.

Die erste „Welt“ des Kindes besteht aus einer symbiotischen Dyade zwischen Säugling und Mutter. Noch genauer von Säugling und der Mutterpflege, da dem Neugeborenen keine Vorstellung einer ‚Mutter‘ mitgegeben ist. Der kleinianisch geprägte englische Kinderarzt und Psychoanalytiker Donald Woods Winnicott (1896-1971) spricht von einer „absoluten Abhängigkeit“⁹⁰⁶ des Kindes sowohl auf somatischer wie auch auf seelischer Ebene. Von der Qualität der mütterlichen Fürsorge ist es abhängig, ob der Säugling einerseits überhaupt ins Sein kommen kann und ob andererseits die Ausbildung einer integrierten Existenz möglich werden wird. „Säuglinge beginnen auf ver-

der Analyse einen direkten Zugang zum Kind gewinnen könne.“ (*Elisabeth Roudinesco*, Jacques Lacan. Berichte über ein Leben, Geschichte eines Denksystems, Wien-Berlin 2011, 113.)

⁹⁰³ *Elizabeth Bott Spillius*, Allgemeine Einführung, in: *Elizabeth Bott Spillius* [Hg.], Melanie Klein heute. Entwicklungen in Theorie und Praxis. Band 1: Beiträge zur Theorie, Stuttgart 32002, 4.

⁹⁰⁴ Ebd., 2.

⁹⁰⁵ *Bott Spillius*, Einführung, 3.

⁹⁰⁶ *Donald W. Winnicott*, Von der Abhängigkeit zur Unabhängigkeit in der Entwicklung des Individuums, in: *Donald W. Winnicott*, Reifungsprozesse und fördernde Umwelt, Gießen 2006, 109.

schiedene Art und Weise zu *sein*, je nachdem, ob die Bedingungen günstig oder ungünstig sind. [...] *[M]an ist sich darüber einig, daß das ererbte Potential eines Säuglings kein Säugling werden kann, wenn es nicht mit mütterlicher Fürsorge zusammengebracht wird.* [Hervorh. i. O.]“⁹⁰⁷ Als die zentralen Attribute dieser frühesten, noch symbiotischen Phase von Kinder- und Mutterpflege sieht Winnicott als erstes das Halten durch die Mutter und zweitens die ungestörte Gemeinsamkeit von dieser (beziehungsweise der Umwelt, die sie darstellt) und dem Säugling. An dieser Stelle bedarf es einer Anmerkung Winnicotts, die später für uns noch sehr wichtig wird: „Hier ist die Funktion des Vaters dem Säugling nicht bekannt.“⁹⁰⁸ Das Halten „umfaßt die ganze Pflegeroutine während des Tages und der Nacht, und sie ist bei jedem Säugling anders, weil sie Teil des Säuglings ist und weil kein Säugling dem anderen gleicht“⁹⁰⁹. Die Mutter ist während dieser frühen Phase selbst mit dem Säugling identifiziert und dadurch im besten Fall in der Lage, die Bedürfnisse desselben intuitiv wahrzunehmen und „gut genug“⁹¹⁰ darauf zu reagieren. Die haltende⁹¹¹ Fürsorge der Mutter ermöglicht dem Kind nicht nur Triebbefriedigung (Hunger) oder den Aufbau erster Objektbeziehungen, sondern es „wird im Säugling eine Kontinuität des Seins aufgebaut, die die Grundlage der Ich-Stärke ist“⁹¹². Kann diese haltende Fürsorge der Mutter nicht durchgehend gewährleistet werden, hat dies zur Folge, „daß die Kontinuität des Seins [...] unterbrochen wird, woraus eine Ich-Schwächung resultiert“⁹¹³. Winnicott verweist nun darauf,

⁹⁰⁷ Winnicott, *Beziehung zwischen Mutter und Kind*, 54-55.

⁹⁰⁸ Ebd., 55.

⁹⁰⁹ Ebd., 62.

⁹¹⁰ Vgl. ebd., 63. Winnicott war der Begriff der „ausreichend guten Mutter“ („good enough mother“) insofern wichtig, weil er damit die Abwendung von jener nicht selten eingenommenen Haltung propagieren wollte, die jegliches Abweichen vom psychologisch festgelegten Mutterideal als schädigend für das Kind verurteilte und somit Mütter an sich unter Generalverdacht stellte.

⁹¹¹ Wir dürfen an dieser Stelle nicht vergessen, dass auch die Psychotherapie in gewisser Hinsicht ein „Halten der Patientin“ in deren durch Leidensdruck entstehenden Porosität darstellt und vielleicht gerade die Couch im tiefenpsychologischen Setting als imaginäre Verlängerung der Psychotherapeutin verstanden werden kann, welche die Patientin hält. Des Weiteren stellt sich gerade in Übertragungsbeziehungen für die Patientin oftmals (mehr unbewusst als bewusst) die Frage, ob die Psychotherapeutin in der Lage ist, die auf sie projizierten ambivalenten Affekte oder zum Beispiel auch sadistisch-aggressiven Ambitionen auszuhalten.

⁹¹² Winnicott, *Beziehung zwischen Mutter und Kind*, 67. Und für die Patientin stellt sich sodann eben auch die Frage, ob es im Gehalten-Werden durch die Psychotherapeutin eine Kontinuität gibt oder diese etwa bei der Artikulation von „ungeziemenden“ Gedanken oder Emotionen im Sinne einer Sanktion abgebrochen wird. Gerade diesbezüglich stellen vertrauensgeschädigte Patienten Psychotherapeuten nicht selten über Jahre immer wieder auf die Probe.

⁹¹³ Ebd., 67. Und weiter unten schreibt Winnicott noch einmal explizit: „Mit der ‚Fürsorge, die er von seiner Mutter empfängt‘ [Hervorh. i. O.] wird jeder Säugling fähig, eine personale Existenz zu haben; er beginnt also, das aufzubauen, was man als ‚Kontinuität des Seins‘ bezeichnen könnte. Auf der Grundlage dieser Kontinuität des Seins entwickelt sich das ererbte Potenzial allmählich zu einem Säuglingsindividuum. Wenn die ‚Mutterpflege‘ nicht gut

dass man sich die Existenz des Säuglings auch bei ausreichender Zuwendung nicht romantisierend vorstellen darf. „In dem zur Diskussion stehenden Stadium ist es nötig, an das Baby nicht als eine Person zu denken, die hungrig wird, und deren Triebe befriedigt oder frustriert werden können, sondern als ein unreifes Wesen, das ständig *am Rand unvorstellbarer Angst steht* [Hervorh. i. O.]. Die unvorstellbare Angst wird durch diese lebenswichtige Funktion der Mutter in diesem Stadium ferngehalten, durch ihre Fähigkeit, sich in das Baby hineinzusetzen [...]. Die unvorstellbare Angst hat nur wenige Varianten [...]: 1. Zusammenbrechen, 2. unaufhörliches Fallen; 3. keine Beziehung zum Körper haben; 4. keine Orientierung haben.“⁹¹⁴ Diese vier Aspekte treten im Zusammenhang mit psychotischen Schüben bei Erwachsenen nahezu geschlossen auf. Dazu weiter unten.

Wenn nun also Winnicott die Bedeutung einer zunächst dyadisch-symbiotischen und dabei kontinuierlich ausreichend guten Fürsorge der Mutter im Hinblick auf die Seinskontinuität⁹¹⁵ des Säuglings betont und zu guter Letzt die mit einer diesbezüglichen

genug ist, kommt der Säugling nicht wirklich zu einer Existenz, da es keine Kontinuität des Seins gibt; statt dessen baut sich die Persönlichkeit auf der Grundlage von Reaktionen auf Umweltstörungen auf. (Ebd., 70.)

⁹¹⁴ Winnicott, Ich-Integration in der Entwicklung des Kindes, 74.

⁹¹⁵ An dieser Stelle wollen wir auf die möglicherweise analoge Bedeutung der im theologischen Kapitel besprochenen Begriffe „creatio ex nihilo“ und „creatio continua“ hinweisen (siehe Punkt 2.2.2.3). Wir haben die „creatio ex nihilo“ als jene unverzweckte, grundlos wohlwollende Setzung von Sein eingeführt und sie damit als einen „Anfang“ deklariert, mit welchem nicht die Gefügigkeit des Geschaffenen, sondern dessen authentische Identitätsentwicklung in all ihren Facetten intendiert ist, was mit einem Liebesakt im Sinne unbedingter Anerkennung verbunden ist. Die „creatio ex nihilo“ verweist auf die restlose Abhängigkeit des Geschaffenen zu seinem Schöpfer, was in diesem Sinne nicht als Drohung, sondern als Möglichkeitsbedingung einer absoluten, also integrierten Beziehung, welche Kontingenz, Zuneigung und Beschädigung aus-hält, zu verstehen ist. Wie wir später noch sehen werden, ist eine solche Hintergrunderfahrung einer „(anfänglich) absoluten Beziehung“ für den Schritt in die personale Autonomie unverzichtbar. Die gegenteilige Erfahrung, die mit dem Risiko einer desintegrierten Persönlichkeitsentwicklung verbunden ist, erzeugt mit Winnicott „aktiv Chaos“ (Winnicott, Ich-Integration in der Entwicklung des Kindes, 79.), während „[d]as Ergebnis der Integrierung [...] die Einheit [ist].“ (Ebd., 79.) Im Hinblick auf das Chaos haben wir mit Höhn gesehen, dass die (nie endende) „creatio ex nihilo“ die Negation von Chaos darstellt, womit die Möglichkeitsbedingung für die Generierung von und folglich auch für die Begegnung mit jener ‚Wirklichkeit‘ gegeben ist, welche bei zu großer Angst verworfen werden muss.

Wo die „creatio ex nihilo“ als unhintergehbare seins- und wirklichkeitssetzende Zuwendung verstanden werden kann, steht die „creatio continua“ für die Kontinuität dieser zunächst haltenden Zuwendung, welche wiederum die Seinskontinuität des Individuums im Sinne der Abwehr eines Rückfalls in das Chaos garantieren möchte. Wo Winnicott als fundamentalen Aspekt frühkindlicher Existenz zunächst die Unterscheidung von Seinskontinuum und Seinsunterbrechung einführt und die ausreichend gute Mutter Letzteres zu vermeiden vermag, können wir uns an Höhn erinnert fühlen, wenn dieser schreibt: „Ein de facto objektiv richtungs-, funktions-, zweck- und bedeutungsloses Dasein ist dann kontrafaktisch bejahbar im Horizont eines unbedingten Bejahtseins – als Folge eines ‚grundlosen‘ Unterschiedenseins vom eigenen Nichtsein.“ (Höhn, Sinn und Zeit, 179.) Das Zusammenspiel von „creatio ex nihilo“ und „creatio continua“, also die Erfahrung von „ins Dasein hinein-haltender Zuwendung“ und „verlässlicher Kontinuität“, sind für die gelingende Entwicklung des Menschen unverzichtbar.

Privation verbundenen Ängste aufzeigt, ist es das Verdienst Melanie Kleins, diese chaotischen Ängste näher beschrieben zu haben.

Entgegen aller romantisierenden Vorstellungen hinsichtlich einer allumfassenden Liebesbeziehung zwischen Mutter und Kind führt Freud bereits 1915 an, dass „[d]er Hass [...] als Relation zum Objekt älter als die Liebe [ist]“⁹¹⁶. Melanie Klein mikroskopierte diese These und führt an, dass die früheste Objektbindung des Kindes an die Mutter eine partielle ist, indem es zunächst einmal nur mit einem Teilobjekt, der Mutterbrust, konfrontiert ist. Die kindliche Interaktion mit der Mutterbrust ist eingebettet in ein Wechselspiel von libidinösen⁹¹⁷ (orale Befriedigung, Lebenserhaltung) und aggressiven Trieben gegenüber selbiger. Die aggressiven Momente entwachsen den Momenten der Nichtbefriedigung von Triebbedürfnissen des Säuglings, wodurch sich bei diesem Gier generiert. Diese Gier verstärkt dialektisch das Gefühl des Versagens und provoziert damit Aggression. „Die wiederholten Erfahrungen von Befriedigung und Versagen sind starke Reize für libidinöse und destruktive Regungen, für Liebe und Haß. Demzufolge wird die Brust, insoweit sie befriedigt, geliebt und als ‚gut‘ empfunden; insoweit sie die Quelle von Versagung ist, wird sie gehaßt und als ‚böse‘ empfunden.“⁹¹⁸ Aufgrund mangelnder Ich-Integration muss der Säugling diese Dichotomisierung (als frühen Abwehrmechanismus) ins Spiel bringen, um dieses Wechselbad der Gefühle zu ‚überleben‘. Er spaltet das Objekt in ‚gut‘ und ‚böse‘ auf. Und zwar aus dem Grund,

An dieser Stelle muss noch Partei für die nicht ausreichend gute Mutter ergriffen werden, welche zu einer liebevollen Fürsorge nur in der Lage ist, wenn sie sowie ihre Dyade mit dem Kind durch die Umwelt jene soeben dargestellte Anerkennung selbst erfährt. Wir haben in Punkt 2.2.2.3.4 im Hinblick auf die Reziprozitätsstruktur von Freiheit besprochen, dass nur Freiheit in der Lage ist, andere Freiheit anzuerkennen und damit zu bejahen. Auf unser Thema und die Rolle der Mutter übertragen, bedeutet dies, dass nur ausreichend Anerkanntes in der Lage ist, anderes ausreichend anzuerkennen.

⁹¹⁶ Freud, Trieb und Triebchicksale, 101.

⁹¹⁷ „Libido ist ein Ausdruck aus der Affektivitätslehre. Wir heißen so die als quantitative Größe betrachtete – wenn auch derzeit nicht meßbare – Energie solcher Triebe, welche mit all dem zu tun haben, was man als Liebe zusammenfassen kann. Den Kern des von uns Liebe Geheißenen bildet natürlich, was man gemeinhin Liebe nennt und was die Dichter besingen, die Geschlechtsliebe mit dem Ziel der geschlechtlichen Vereinigung. Aber wir trennen davon nicht ab, was auch sonst an den Namen Liebe Anteil hat, einerseits die Selbstliebe, andererseits die Eltern- und Kindesliebe, die Freundschaft und die allgemeine Menschenliebe, auch nicht die Hingebung an konkrete Gegenstände und an abstrakte Ideen. [...] Und doch hat die Psychoanalyse mit dieser ‚erweiterten Auffassung der Liebe‘ nichts Originelles geschaffen. Der ‚Eros‘ des Philosophen Plato [Hervorh. i. O.] zeigt in seiner Herkunft, Leistung und Beziehung zur Geschlechtsliebe eine vollkommene Deckung mit der Liebeskraft, der Libido [...]. [U]nd wenn der Apostel Paulus in dem berühmten Brief an die Korinther die Liebe über alles andere preist, hat er sie gewiß im nämlichen ‚erweiterten‘ Sinn verstanden, woraus nur zu lernen ist, daß die Menschen ihre großen Denker nicht immer ernst nehmen, auch wenn sie sie angeblich sehr bewundern.“ (Sigmund Freud, Massenpsychologie und Ich-Analyse, in: Sigmund Freud, Die Traumdeutung und andere Schriften, Frankfurt a. M. 2013, 943-944.)

⁹¹⁸ Melanie Klein, Über das Seelenleben des Kleinkindes. Einige theoretische Betrachtungen, in: Melanie Klein, Das Seelenleben des Kleinkindes und andere Beiträge zur Psychoanalyse, Stuttgart 102015, 189.

weil er damit versucht, „das Gute zu retten und das Böse auszublenden [...], womit zwei Vorstellungsdyaden entstehen, nämlich die gute Beziehung und die schlechte Beziehung“⁹¹⁹. An dieser Stelle müssen wir vorsichtig sein: Natürlich spaltet der Säugling nicht die Mutterbrust auf, sondern seine eigenen ambivalenten Empfindungen bezüglich dieser. Er projiziert seine angenehmen Regungen auf die ‚gute‘ Brust und seine aggressiven auf die ‚böse‘ Brust und introjiziert dann aber in weiterer Folge wiederum das so scheinbar äußerlich Wahrgenommene. Anders formuliert, die innere Aggression oder Liebestätigkeit wird nach außen verlagert und von dort aus als solche wiederum als (idealisierte) Zuwendung oder (verabsolutierte) Aggression erlebt. Somit erweisen sich Ich-Spaltung, Idealisierung, Verleugnung, Projektion und Introjektion als die ersten „endopsychischen Prozesse“⁹²⁰ des Säuglings. Um die mit Winnicott angeführten unvorstellbaren Ängste genauer vor Augen zu führen: Weil also nun der Säugling die gehasste, weil versagende und damit seine Gier steigernde Brust zerstören möchte und zugleich vom „Übermaß des [eigenen] Sadismus“⁹²¹ enorme Angst bekommt, wird dieser aggressive Zustand (zur Ich-Entlastung) nach außen projiziert und der Säugling nimmt wiederum eine Brust war, welche ihn zerstören will oder verfolgt und ihn gierig verschlingen möchte. „Das versagende böse Objekt wird als Schrecken erzeugender Verfolger empfunden, während die gute Brust sich in die ‚ideale‘ Brust verwandelt, welche die gierigen Wünsche auf unbegrenzte, unmittelbare und nie endende Befriedigung erfüllen soll.“⁹²² Melanie Klein bezeichnet diese frühe Phase der psychischen Entwicklung des Säuglings die „paranoid-schizoide Position“⁹²³, weil diese Zeit primär von Verfolgungsängsten aufgrund von Spaltungsvorgängen gekennzeichnet ist.⁹²⁴

⁹¹⁹ Jürgen Grieser, *Triangulierung*, Gießen 2015, 19.

⁹²⁰ Klein, *Seelenleben des Kleinkindes*, 189.

⁹²¹ Melanie Klein, Die Bedeutung der Symbolbildung für die Ich-Entwicklung, in: *Melanie Klein, Das Seelenleben des Kleinkindes und andere Beiträge zur Psychoanalyse*, Stuttgart ¹⁰2015, 37.

⁹²² Klein, *Seelenleben des Kleinkindes*, 191.

⁹²³ Vgl. Melanie Klein, Bemerkungen über einige schizoide Mechanismen, in: *Melanie Klein, Das Seelenleben des Kleinkindes und andere Beiträge zur Psychoanalyse*, Stuttgart ¹⁰2015, 131-148.

⁹²⁴ Gesellschaftspolitisch ist es sicher von nicht geringer Bedeutung, wenn Klein feststellt, dass „[d]as Nachaußen-verlegen innerer Gefahrensituationen [...] eine der frühesten Abwehrmethoden des Ichs gegen Angst [ist], und sie [...] grundlegend für die ganze Entwicklung [bleibt].“ (Ebd., 139.) Im Hinblick darauf, dass „Schöpfung“ nie abgeschlossen ist und einer permanenten Entwicklung unterliegt, bleibt auch diese Abwehrmethode im Alltag virulent verankert. Hier könnte sich auch die (vordergründig nicht intendierte) gesellschaftspolitische Evidenz von Psychotherapie zeigen, in der es ja oftmals um eine nachträgliche Entwicklung von Integrationsfähigkeit geht. So schreibt

Wir sehen an dieser Stelle, welche Bedeutung das *Halten* im Sinne Winnicotts für das noch desintegrierte, in einem Chaos an Zuständen fluktuierende Kind speziell in dieser Phase hat und wie groß die Gefahr für das noch junge Menschenkind ist, in seiner Seinskontinuität vernichtend angegriffen zu werden.⁹²⁵ Und auch Melanie Klein schreibt, dass „mütterliche Liebe und Verständnis als die besten Hilfsmittel für das Kind angesehen werden [können], die Zustände von Desintegration und psychischer Angst zu überwinden“⁹²⁶. „Mit anderen Worten: Wir können annehmen, wiederholte Erlebnisse, bei welchen die Liebe den Haß übertrifft [...], sind eine wesentliche Bedingung für die Fähigkeit des Ichs, sich selber und die entgegengesetzten Aspekte des Objekts zu integrieren.“⁹²⁷ Gelingt dies, so kann sich das Kind aus der paranoid-schizoiden Position lösen und in die sogenannte „depressive Position“⁹²⁸, die mit etwa dem vier-

Klein: „Die im Prozeß der Integration gewonnene Einsicht führt den Patienten Schritt für Schritt zu der Erkenntnis, daß in seinem Selbst gefährliche Teile sind. Er wird fähig, dies zu akzeptieren, weil mit der zunehmenden Integration auch die Liebesfähigkeit wächst, und Neid und Haß gemildert werden.“ (*Melanie Klein*, Neid und Dankbarkeit, in: *Melanie Klein*, Das Seelenleben des Kleinkindes und andere Beiträge zur Psychoanalyse, Stuttgart ¹⁰2015, 239.) Dass die eigenen aggressiven und destruktiven Anteile gerne verleugnet und am liebsten für immer und ewig weggesperrt sein wollen, zeigt sich m. E. auch in den politisch anscheinend nicht handhabbaren „imaginären Hürden“, welche die in den Strafrechtsreformen der 1970er Jahre beschlossene Transformation des Strafvollzugs von einem Vergeltungs- und Exklusionsvollzug hin zu einem behandlungsintensiven Resozialisierungsvollzug verhindern.

⁹²⁵ In diesem Zusammenhang wollen wir noch auf die psychotherapeutischen Begriffe „Holding“ beziehungsweise „Containing“ hinweisen, die besonders vom britischen Psychoanalytiker Wilfred Bion (1897-1979) näherhin ausgearbeitet wurden. (Siehe dazu *Wilfred Bion*, Lernen durch Erfahrung, Frankfurt a. M. 1997.) „Vor allem Patienten mit schweren Störungen oder Patienten, die sich in schweren regressiven Zuständen befinden, [kann man] eine positive Beziehungserfahrung dadurch vermitteln, dass [man] bereit [ist], für eine bestimmte Zeit eine *mütterlich-haltende Funktion* [Hervorh. i. O.] auszuüben. Winnicott spricht vom ‚Holding‘ und von der Bereitstellung [...] einer förderlichen Umwelt. Halten heißt, unseren Patienten, die nicht die Gelegenheit hatten, haltgebende Objekte zu introjizieren, eine sichere und fördernde Umwelt zu schaffen und ihnen Halt und ein Gefühl der Geborgenheit zu geben. Halten heißt auch, unsere Patienten vor ihrer eigenen Destruktivität zu schützen. ‚Containing‘ ist demgegenüber die Bereitschaft, zu ertragen, dass Patienten für sie unerträgliche negative Emotionen wie Angst, Schuldgefühle, Schamgefühle, ohnmächtige Wut, Minderwertigkeitsgefühle usw. auf [die Therapeutin] ‚abladen‘ oder ‚deponieren‘. Vor allem Patienten mit schweren Störungen hatten in ihrer Kindheit keine primären Bezugspersonen, die bereit und in der Lage waren, ihre Not und Ängste, ihre Wut und ihren Schmerz in sich aufzunehmen, ‚zu verdauen‘ und in einer wohlwollenden Weise auf sie zu reagieren.“ (*Wolfgang Wölle/Johannes Kruse*, Wie vermittle ich eine positive Beziehungserfahrung. Beziehungsorientiertes Arbeiten, in: *Wolfgang Wölle/Johannes Kruse* [Hgg.], Tiefenpsychologisch fundierte Psychotherapie. Basisbuch und Praxisleitfaden, Stuttgart ⁴2015, 203.) Die Psychotherapeutin muss also besagte Gefühle stellvertretend bei sich deponieren, weil sonst ein Überleben „im Chaos des Innenlebens des Patienten“ unmöglich ist. (Ebd., 203.)

⁹²⁶ Ebd., 143.

⁹²⁷ *Melanie Klein*, Zur Theorie von Angst und Schuldgefühl, in: *Melanie Klein*, Das Seelenleben des Kleinkindes und andere Beiträge zur Psychoanalyse, Stuttgart ¹⁰2015, 179. Es ist an dieser Stelle auch von Bedeutung, dass Melanie Klein den Aspekt des Verstehens (und damit auch des Zulassens) als eine der wesentlichen Stützen im kindlichen Entwicklungsprozess beschreibt. So schreibt sie bezüglich der Behandlung von traumatisierten Kindern: „Es ist immer ein Teil meiner Technik gewesen, keinen erzieherischen oder moralischen Einfluß auszuüben, sondern mich vollkommen auf die analytische Arbeit zu beschränken, was, kurz gesagt, bedeutet, das Gemüt des Patienten zu verstehen und ihm zu vermitteln, was in ihm vorgeht.“ (*Melanie Klein*, Die psychoanalytische Spieltechnik: Ihre Geschichte und Bedeutung, in: *Melanie Klein*, Das Seelenleben des Kleinkindes und andere Beiträge zur Psychoanalyse, Stuttgart ¹⁰2015, 13.)

⁹²⁸ Vgl. *Klein*, Bemerkungen über einige schizoide Mechanismen, 149f.

ten Lebensmonat beginnt, eintreten. Hier können nun die verschiedenen widersprüchlichen Emotionen hinsichtlich der Objekte langsam synthetisiert und integriert werden. Es treten nun also die Objekte als ganze Gestalten beziehungsweise Personen in den Vordergrund. Wo jetzt aber etwa die Mutter als Ganze wahrgenommen wird „entsteht gesteigerte Angst vor Verlust, ein Zustand, der mit der Trauer verwandt ist, als auch ein starkes Schuldgefühl, da aggressive Regungen gegen das geliebte Objekt erlebt werden“⁹²⁹. Daher der Begriff „depressiv“. Mit dem (keineswegs selbstverständlichen) Erreichen dieser Position und dem Erleben depressiver Gemütslagen ist ein Meilenstein in der Ich-Entwicklung zurückgelegt, weil es ein „tieferes Verständnis der inneren Wirklichkeit und [eine] bessere Wahrnehmung der äußeren Welt [...] [fördert]“⁹³⁰. Das Kind entwickelt in dieser Phase auch das sogenannte „Wiederherstellungsbedürfnis“, weil es nun eben aufgrund seiner destruktiven Aggressionen, die den Verlust des Objektes herbeiführen können, Schuld entwickelt. Diese „lebenswichtige[...] Rolle des Dranges nach“⁹³¹ Restauration oder Wiedergutmachung hinsichtlich des zuvor (imaginar) beschädigten Objektes ist, wenn sie von diesem Objekt zugelassen und nicht aus sanktionell-sadistischen Gründen verunmöglicht wird, für die Entwicklung einer zukünftig befriedigenden (Selbst-)Beziehungsfähigkeit und diverser Kulturtechniken höchst bedeutsam. Das Aushalten von Ambivalenz, von eigener Aggression, von Traurigkeit und Schuld findet seinen Anfang in diesem Lebensabschnitt und ein Primärobjekt, das aus sogenannten „erzieherischen“ Gründen das Kind mit Liebesentzug bestraft und seine Wiedergutmachungsangebote etwa im Sinne der Erteilung einer Lektion ablehnt, kann hier gewaltigen und kaum zu behebenden Schaden anrichten. „Wenn die Erfahrungen der depressiven Position zu schmerzlich oder zu bedrohlich sind, regrediert das Kind früher oder später auf die Abwehrmechanismen der paranoid-schizoiden Position, die dann aktiv zur Vermeidung beziehungsweise Verdrängung von Ambivalenz und Schuldgefühlen eingesetzt wird.“⁹³²

Letztendlich ist es für uns an dieser Stelle entscheidend, dass der Säugling auf ein haltendes Primärobjekt (Mutter) angewiesen ist, welches die destruktiven Elemente wäh-

⁹²⁹ Ebd., 149.

⁹³⁰ Ebd., 149-150.

⁹³¹ Klein, Spieltechnik, 27.

⁹³² Christa Rohde-Dachser, Das Borderline-Syndrom, Bern 2004, 69.

rend der verschiedenen Positionen des Kindes einerseits *erkennen*, dann auch *dulnd halten* und zu guter Letzt *vergeben* kann.

Wenn wir uns nun diese Welt des frühen Kindes in ihrer Ambivalenz und teilweise unübersichtlichen Dramatik angesehen haben, können wir vielleicht die Ängste von akut psychotischen Menschen ein wenig nachvollziehen, die in ihrer Wahrnehmung von Wirklichkeit als letzte Selbstschutzmöglichkeit auf die frühesten Verarbeitungsmodi und Abwehrmechanismen regredieren⁹³³ müssen. Klein schreibt, dass im Gelingen der „depressiven Position“ der „kritische Scheidepunkt für die Wahl von Neurose oder Psychose“⁹³⁴ liegt. Aufgrund eines etwaigen Nicht-Ereichens dieser ambivalenztoleranten Position könnte man es auch so formulieren, dass sich für psychotische Menschen in Konfliktsituation der Kosmos ins Chaos aufzulösen beginnt. Die Psychose, welche Freud auch als „Heilungs- und Rekonstruktionsversuch[...]“⁹³⁵ versteht, geht immer mit einer Auflösung bereits erreichter Differenzierungsfähigkeiten einher. In diesem Zustand „wird die Außenwelt entweder gar nicht wahrgenommen, oder ihre Wahrnehmung bleibt völlig unwirksam. [Es] wird nun nicht nur die Annahme neuer Wahrnehmungen verweigert, es wird auch der Innenwelt, welche die Außenwelt als ihr Abbild bisher vertrat, die Bedeutung (Besetzung) entzogen; das Ich schafft sich selbstherrlich eine neue Außen- und Innenwelt [...]“⁹³⁶. Anders formuliert: „Das Besondere am psychotischen Erleben ist der kreative Schritt, die Realität zu negieren, umzubauen und durch eine wahnhaftige Welt nach und nach zu ersetzen.“⁹³⁷ Die frühen Abwehrmechanismen von Spaltung, Projektion, Verleugnung etc. und die damit verbundenen emotionalen Reaktionen wie Verfolgungs- oder Vernichtungsangst werden also wieder zu beherrschenden Momenten des psychischen Geschehens, weil innere und äußere Realität *nicht unterschieden* werden können. Wir haben bei Melanie Klein außerdem gesehen, dass der Säugling zu Beginn seines postnatalen Daseins noch keine ganzen Objek-

⁹³³ „Zeitlich gesehen setzt die Regression eine genetische Reihenfolge voraus und bezeichnet die Rückkehr des Subjekts zu Etappen, die in seiner Entwicklung bereits überschritten sind (libidinöse Stufen, Objektbeziehungen, Identifizierungen etc.). Formal gesehen bezeichnet die Regression den Übergang zu Ausdrucksformen und Verhaltensweisen eines vom Standpunkt der Komplexität, der Strukturierung und der Differenzierung aus niedrigeren Niveaus.“ (Laplanche/Pontalis, Vokabular der Psychoanalyse, 436.)

⁹³⁴ Klein, Bemerkungen über einige schizoide Mechanismen, 133.

⁹³⁵ Sigmund Freud, Neurose und Psychose, in: Sigmund Freud, Schriften zur Krankheitslehre der Psychoanalyse, Frankfurt a. M. 32006, 269.

⁹³⁶ Ebd., 268.

⁹³⁷ Küchenhoff, Psychose, 46.

te oder Personen wahrzunehmen vermag. „Die Herausbildung des Ich fällt [aber] mit der Entdeckung von Objekten zusammen.“⁹³⁸ Wenn nun aber die äußeren Objekte und die damit verbundene *Differenz* als Kriterium für die Selbstwahrnehmung verloren gehen, bedeutet dies auch die Gefahr des Zusammenbruchs des Ich, was unmittelbar mit Erfahrungen von „Entfremdung und Depersonalisation“⁹³⁹ verbunden ist.⁹⁴⁰

Des Weiteren kann der Psychotiker „nicht symbolisieren“⁹⁴¹. Sein Verhältnis zur Sprache wird also fundamental gestört. „Das Wort wird wie ein Ding behandelt, Worte und Dinge werden miteinander verwechselt, mit der Folge, dass Gedanken viel schwerwiegender und beängstigender werden, wenn sie sogleich Realitätscharakter annehmen.“⁹⁴² Gerade für Lacan nimmt die Funktion von Sprache im Sinne einer symbolischen Ordnung eine fundamentale Bedeutung in der Entwicklung des Kindes ein und er beschreibt die Psychose als eine psychische Struktur, bei der die Dominanz der frühen imaginären Weltwahrnehmung mit all den damit verbundenen „Täuschungen, Verfehlungen und Entfremdungen“⁹⁴³ nicht durch die symbolische Ordnung, also die Ordnung der mittels den Eltern erfahrenen Sprache, modifiziert und erweitert werden konnte. „Das Imaginäre herrscht also bei der Psychose weiterhin vor, und das Symbolische wird in dem Maße, indem es assimiliert wird, ‚imaginisiert‘ [...].“⁹⁴⁴ Wörter sind hier also, wie zuvor erwähnt, keine Symbole, sondern letztlich nicht handhabbare und darin bedrohliche konkretistische⁹⁴⁵ Entitäten. Grundsätzlich bietet für Lacan die Sprache, die implizit als Regelwerk für das Kind selbst eine völlig neue Ordnung ausdrückt, aber mit-

⁹³⁸ Otto Fenichel, *Psychoanalytische Neurosenlehre*. Studienausgabe Band II, Gießen 2014, 310.

⁹³⁹ Ebd., 317.

⁹⁴⁰ Gerade im Hinblick auf apokalyptische Fantasien ist dieser Umstand äußerst interessant, da hier im Anfangsstadium einer etwaigen Psychose nicht selten Weltuntergangphantasien oder das Heraufbeschwören neuer Weltordnungen zu Tage tritt, was letztlich die Projektion des Verlusts der eigenen Objektbeziehungen darstellt. (Vgl. Fenichel, *Neurosenlehre II*, 313.) Des Weiteren muss an dieser Stelle erwähnt werden, dass die im Inneren mit dem Objekt- und Selbstverlust aufkeimende Leere einer von vielen Gründen für selbstbeschädigendes Verhalten sein kann. „Selbstverletzungen (zum Beispiel: Das Fließen des Blutes) vermitteln oftmals das Gefühl, lebendig, existent zu sein, lösen [...] Spannungen und bekräftigen so das Selbstgefühl.“ (Auchter/Strauss, *Kleines Wörterbuch der Psychoanalyse*, 153.) Auch Formen perverser Sexualität mit dem Ziel einer Kick-Erfahrung können als „Plombe gegen den drohenden Ich-Zerfall“ (Peter Conzen, *Die bedrängte Seele. Identitätsprobleme in Zeiten der Verunsicherung*, Stuttgart 2017, 102.) dienen. „Lust und Schmerz sadistischer Machterfahrung oder masochistischer Unterwerfung, die Angst-Lust beim Vorgang des Exhibierens – eine gewaltige Erregung lässt das Ich sich für einen kurzen Moment spüren, schmiedet das brüchige Selbst zusammen.“ (Ebd., 103.)

⁹⁴¹ Ebd., 43.

⁹⁴² Ebd., 43.

⁹⁴³ Kai Hammermeister, Jacques Lacan, München 2008, 42.

⁹⁴⁴ Fink, *Eine klinische Einführung in die Lacan'sche Psychoanalyse*, 124.

⁹⁴⁵ Vgl. Küchenhoff, *Psychose*, 43f.

tels der auch Ansprüche, Verbote, Regeln oder Gesetze erlassen werden können, den strukturellen Anreiz, sich aus der imaginären Welt heraus der äußeren Welt, die eine symbolisch dominierte ist, zuzuwenden.⁹⁴⁶ Bei der psychotischen Struktur gelang diese Überschreibung der imaginären durch die symbolische Ordnung nicht⁹⁴⁷, was wiederum in eine Ermangelung an Differenzierungsfähigkeit hinsichtlich äußerer und innerer Wirklichkeit und letztlich in einer Verwerfung von Realität⁹⁴⁸ mündet.⁹⁴⁹

Wie wir nun mit Winnicott, Klein und Lacan gesehen haben, sind für den Außenstehenden oft befremdlich wirkende Phänomene wie Paranoia, Wahnvorstellungen und sprachliche Unstimmigkeiten nicht als dämonische Geisteskrankheiten, sondern als frühe Verarbeitungsmodi von Wirklichkeit zu verstehen, die bei mangelnder struktureller Entwicklung des Individuums jederzeit durch bestimmte Auslösefaktoren getriggert und reaktiviert werden können. Es ist ein weiteres Verdienst von Melanie Kleins äußerst ausgeprägtem Forschungstreiben, dass sie darauf verweisen konnte, „dass die für die Psychose eigentümlichen Mechanismen bei jedem menschlichen Wesen in den verschiedenen Phasen seiner Entwicklung gegeben sind“⁹⁵⁰. Und jeder Mensch kann bei Überforderung auf derartige Phasen regredieren. Es gibt also nicht den eindeutigen Psychotiker oder den eindeutigen Nichtpsychotiker⁹⁵¹, sondern in jedem Menschen einerseits Ich-Anteile, die dazu neigen, bei Überforderung psychotisch zu verarbeiten und andererseits Ich-Anteile, welche Wirklichkeitsausschnitte integrierter bearbeiten. Ein Beispiel wäre ein massiver Eifersuchtswahn bei einer ansonsten gefestigten Persönlichkeit.⁹⁵² Eine solche Person lebt durchaus in einem geordneten Kosmos, der jedoch bei Aktivierung des Wahns die ganze Welt in ein Chaos stürzt.

⁹⁴⁶ Für Lacan ist die Gesellschaft grundsätzlich symbolisch strukturiert. Regeln, Normen, Verbote, Herrschaftsformen und Sprache (Diskurse) dominieren die gesellschaftliche Existenz. Darum „stören“ Psychotiker in ihren kruden, bildhaften Visionen, die von einer (vielleicht doch nicht) gänzlich anderen Realität erzählen und müssen aus dem geltenden Diskurs entfernt werden (zum Beispiel in ‚Psychiatrien‘).

⁹⁴⁷ Vgl. Fink, Eine klinische Einführung in die Lacan'sche Psychoanalyse, 124.

⁹⁴⁸ Vgl. Ebd., 111f.

⁹⁴⁹ „Was ins Symbolische nicht integriert werden kann, das kann nicht mit den Mitteln des Denkens und Fühlens weiterverarbeitet werden. Wenn die Erfahrungen zu bedrängend werden, sie nicht be-dacht, nicht symbolisch verarbeitet werden können, dann erhalten sie den Erlebnisindex der Realität, sie kommen von außen auf die Person zu. Sie kehren von außen wieder, sie werden der Außenwelt unterstellt, weil die Innenwelt sie nicht mehr halten kann.“ (Küchenhoff, Psychose, 63.)

⁹⁵⁰ Roudinesco, Lacan, 114.

⁹⁵¹ Vgl. Küchenhoff, Psychose, 126.

⁹⁵² „Die Psychose muss verstanden werden als eine psychische Struktur, die keinesfalls regelmäßig zu psychotischen Symptomen führt.“ (Hammermeister, Lacan, 91.) Sie ist eher als ein Modus Operandi zu verstehen. (Vgl. ebd., 91.)

Abschließend müssen wir an dieser Stelle konstatieren, dass „[p]sychotische Störungen [...] Beziehungsstörungen [sind]“, die ihren unbewussten Ursprung in der frühen und aus psychoanalytischer Sicht präödiपाल⁹⁵³ Kindheitsphase des Menschen haben. Wir haben gesehen, welchen enormen Spannungen und Kämpfen der Säugling ausgesetzt ist und wie entscheidend Primärobjekt und Umwelt für seine Entwicklung sind.⁹⁵⁴ Kommt es hier zu (wie auch immer gearteten und nicht unter dem Gesichtspunkt der Moral zu beschreibenden) Beziehungsstörungen, schreibt sich diese in den Entwicklungsprozess des Individuums unauslöschlich ein und imprägnieren seine zukünftige Handhabung von Welt und Mensch. „Sie [psychotische Störungen – Anm. d. V.] manifestieren sich auf jeden Fall in der Beziehung zu anderen und wirken sich massiv auf Beziehungen aus.“⁹⁵⁵ Die Gratwanderung zwischen Kosmos und Chaos ist sodann eine andauernde.

3.3.6.1.2 Zusammenschau

Fassen wir an dieser Stelle erneut zusammen: Wir haben gesehen, dass der Schöpfungsbericht die „Welt“ zu seinem primären Objekt hat, während das Primärobjekt des Kindes zugleich seine Welt darstellt. Anders formuliert geht es sowohl den hier dargestellten entwicklungspsychologischen Überlegungen wie den Schöpfungsberichten um die Hervorhebung der irreversiblen Bedeutung einer gelingenden fundamentalen Verortung in diesem speziell durch primäre beziehungsweise frühe Beziehungen vermittelten Dasein. Die Psychotherapie wie die Schöpfungsberichte verweisen beide auf das Moment, dass es für das gelingende Beginnen-Können von Existenz einer liebevollen, verlässlichen Stimulation von *außen* bedarf.

Die beiden Schöpfungsberichte zeigen in ihrer Unterschiedlichkeit pointiert die Intention von Sein sowie die Ambivalenz des menschlichen Daseins vor allem in seinem Frühstadium auf. Der erste Schöpfungsbericht verweist auf die Setzung einer Welt, die grundsätzlich bejahbar und gut ist, wobei die Aspekte der *creatio ex nihilo* und der

⁹⁵³ Wir werden die Ödipuskomplex-Thematik weiter unten thematisieren und erläutern.

⁹⁵⁴ „Hinter der Fehlanpassung eines Kindes steckt immer ein Versagen der Umwelt in der Aufgabe, sich zu einer Zeit der [...] Abhängigkeit an die absoluten Bedürfnisse des Kindes anzupassen.“ (Donald W. Winnicott, Die Psychotherapie von Charakterstörungen, in: Donald W. Winnicott, Reifungsprozesse und fördernde Umwelt, Gießen 2006, 273.)

⁹⁵⁵ Küchenhoff, Psychose, 99.

creatio continua auf das Verhältnis des Schöpfers zu seinem Geschaffenen fokussieren: Unverzweckte, bedingungslos anerkennende und darin zuverlässig andauernde Seinszusage.

Wir haben mit Winnicott gesehen, dass eine anfängliche symbiotische Dyade von mütterlicher Pflege und Kind unerlässlich für die innere Konsolidierung des Säuglings ist, welcher vor allem mit enormen Ängsten hinsichtlich einer Unterbrechung des Seinskontinuums konfrontiert ist. Es ist von großer Wichtigkeit, dass das Primärobjekt zu Beginn mit dem Säugling bejahend und anerkennend identifiziert ist, wenngleich dies nur authentisch und spannungsfrei gelingen kann, insofern das Anerkennende selbst ein Anerkanntes ist. Der erste Schöpfungsbericht wiederholt nahezu mantrisch das Verhältnis des Schöpfers zu seiner Schöpfung als ein „gutes“ und verweist damit erstens auf die Identifizierung des Schöpfers mit dem von ihm gezeugten Sein sowie zweitens auf die Kontinuität dieser Haltung. Der Begriff „Haltung“ ist insofern wichtig, weil wir mit Höhn gesehen haben, dass Schöpfung kein singuläres und abgeschlossenes Ereignis darstellt, sondern dass „in allem, was ist, sich die Konstitution des Unterschieds von Sein und Nichts auswirkt und darin ungemindert wirksam bleibt“⁹⁵⁶. Das kontinuierliche Halten des Seins, zugunsten der Abwehr eines permanent drohenden Zerfalls in ein orientierungsloses und verängstigendes Nicht-Sein, stellt sowohl in diesem ersten Schöpfungsbericht beziehungsweise in der Psychotherapie mit früh traumatisierten Menschen ein zentrales Element dar. „Nach Winnicott ist in dieser Phase des Lebens – etwa bei Fehlen einer haltenden Umgebung – die Angst des Kindes gleichzusetzen mit einem Gefühl der drohenden Vernichtung.“⁹⁵⁷

Zugleich versucht der zweite Schöpfungsbericht die chaotischen Ingredienzien von Existenz darzustellen. Hier ist die als „wüst und wirr“⁹⁵⁸ bezeichnete Welt zunächst ein zerfahrener, gestaltloser wie chaotischer Ort, der von „Bestimmungslosigkeit, Leblosigkeit und Seinswidrigkeit“⁹⁵⁹ gekennzeichnet ist. Wir haben mit Melanie Klein die diffusen Unruhen, Besorgnisse, traumatisierenden Ängste und damit verbundene de-

⁹⁵⁶ Höhn, *Fundamentaltheologie*, 136.

⁹⁵⁷ Birger Dulz, *Psychoanalytisch fundierte Beziehungsarbeit*, in: Ulrich Sachsse [Hg.], *Traumazentrierte Psychotherapie. Theorie, Klinik und Praxis*. Studienausgabe, Stuttgart 2004, 131.)

⁹⁵⁸ Gen 1,2. Der zweite Schöpfungsbericht spricht ebenfalls von einem trostlosen Ort, der weder eine Flora noch meteorologische Aktivität aufweist und „Seinswidrigkeit“ (Höhn, *zustimmen*, 181.) darstellt.

⁹⁵⁹ Höhn, *zustimmen*, 52.

struktive Kräfte besprochen, welche allesamt von einer Panik vor einem Zerfall des Seins diffundiert sind. Abwehrmechanismen wie Spaltung, Projektion, Verleugnung und Introjektion prägen diese frühkindliche Phase, welche die Ambivalenz zu diesem Zeitpunkt noch nicht ertragen kann und deshalb noch in eine entlastend reduktive und darin paranoid ordnende Gefühlswelt flüchten muss.

Gerade wenn das Halten in dieser Phase des Daseins unterbrochen wird und das Kind nicht darin unterstützt wird, Zugang zu jener Ambivalenztoleranz zu erhalten, mit der auch die Konsolidierung des Selbst- wie Fremdobjekts einhergeht, wird hier ein Entwicklungsschritt verunmöglicht, welcher das Subjekt in Momenten des Konfliktes zeit- lebens an diesen unwirtlichen Ort und seine Methoden der Bewältigung bindet. Das Seinsgefühl und der sprachlich-symbolische Zugriff (Lacan) auf sich selbst und die Welt lösen sich dann redundant in ein pseudostabilisierendes Chaos hinein auf, welches von Patienten und Patientinnen nicht selten mit dem markanten Begriff der „Hölle“ betit- liert wird. Die *creatio ex nihilo* und die *creatio continua* können wir vielleicht gerade in Anbetracht dessen als jene verbindlich, unbedingt haltende Zusage verstehen, die als verlässliche und unterbrechungsfreie Seinszusage (als *sprachliches* Moment) zuguns- ten der Überwindung des Chaos am Anfang jeder gelingenden Existenz zu stehen hat. Die Psychotherapie und darin speziell die tiefenpsychologischen Methoden romantisie- ren den Beginn des Lebens nicht und nehmen dezidiert Bezug auf die unzähligen kom- plexen Verwicklungen, die ein Mensch aufgrund innerpsychischer Vorgänge und diver- ser Umweltbedingungen zu er-tragen hat. Sie verweist von sich aus nicht auf eine al- lem zugrunde liegende Erlöstheit im Glauben, sondern nimmt den Menschen konkret wie fundamental in seiner Unerlöstheit wahr und beginnt zunächst einmal, ihn zu ‚hal- ten‘. Nicht *ihr* Glaube (und ihre Theorie) werden den Patienten und Patientinnen bei deren Entwicklungen helfen, damit sie selbst schlussendlich vielleicht sogar mit dem Triumph davonzuziehen vermag, dass ihre eigene Dogmatik die richtige ist. Vielmehr versucht sie mittels tragfähiger Beziehung jene *Bedingungen* zu schaffen, mittels de- nen der Mensch sich in *seiner* Freiheit und *seiner* Wahrheit vielleicht zum ersten Mal in seiner vielschichtigen Biographie autonom und aufrichtig beziehungsweise ver- und beantwortend zu begegnen vermag. Winnicott schrieb im Hinblick auf besagte Mög-

lichkeitsbedingungen für die Identitätsreifung recht passend: „Wenn die Theologie es dem sich entwickelnden Individuum versagt, das zu erschaffen, was mit dem Konzept von Gott, vom Guten und von moralischen Werten verbunden ist, beraubt sie das Individuum eines wichtigen Aspekts der Kreativität.“⁹⁶⁰

Vielleicht liegt in dieser existentiell-konkreten, haltend-aufdeckenden, autonome Kreativität bejahenden⁹⁶¹ und die schamhaft besetzten Phantasien und Gräuel der Biographie verstehenden Herangehensweise an den Menschen ein möglicher Grund für einen etwaigen Exodus des christlichen Diskurses in die psychotherapeutische Handlungspraxis. Die Schöpfungsberichte selbst erzählen selbst letztlich nichts anderes als von dieser nahezu skandalösen Ambivalenz, die das Dasein in und nach seinen Anfängen diffundiert.

3.3.6.2 Differenz und Triangulierung

Höhn dechiffriert die Schöpfungsberichte auch von einer „Semiotik der Differenz“⁹⁶² inspiriert und installiert dabei drei Modalitäten als zugrunde liegende Faktoren von Sein: Differenz, Beziehung und Identität. Er betont dabei mehrere Aspekte:

Erstens zeigt er auf, dass das Phänomen des Seins per se ihr diametrales Gegenüber (metaphysisch formuliert: das Nicht-Sein) braucht, um selbst zu einer konkreten Entität zu werden. Dabei benennt er Gott als jene unüberbietbare Instanz, welche diese Differenz zugunsten einer Ermöglichung von Sein aufrechterhält. Etwas weniger philosophisch formuliert, verweist er auf dasselbe, wenn er davon spricht, dass die chaotische, identitätsfreie Ursprünglichkeit einer verlässlich seinszugeneigten Stimulation von außen bedarf, damit aus besagtem Chaos konkretes Sein emergieren kann. Wir haben mit (den ebenfalls nicht als konkretistisch zu verstehenden Beiträgen von) Winnicott und Klein gezeigt⁹⁶³, dass die innerpsychischen Diffusionen der ersten Lebensphase des Kleinkindes ein zentrales Element darstellen. Es geht hier noch keineswegs

⁹⁶⁰ Donald W. Winnicott, *Moral und Erziehung*, in: Donald W. Winnicott, *Reifungsprozesse und fördernde Umwelt*, Gießen 2006, 122.

⁹⁶¹ Dass es wiederum Gruppierungen gibt, welche autonome Kreativität im Hinblick auf die Glaubensgestaltung und rubrizistische Rigidität suchen, bedürfte eigener Anmerkungen, die an dieser Stelle nicht ausgeführt werden können.

⁹⁶² Höhn, zustimmen, 7.

⁹⁶³ Siehe Punkt 1.3.6.1.

um die Entwicklung einer konkreten Identität, als dass vielmehr eine gut genug versorgende Umwelt und die Seinsunterbrechung verhindernde Kontinuität im Gehalten werden durch ein Primärobjekt im Vordergrund stehen. Der erste Schöpfungsbericht und seine Interpretationen als *creatio ex nihilo* und *creatio continua* berichten nun von einer solchen unverzweckten, grundlosen, wohlwollenden und verlässlichen Stimulation des Nichts zugunsten eines Seins, dass in der sprachlichen Zuwendung des Schöpfers gehalten wird. Die erste Differenz ist also jene zwischen Sein und Nicht-Sein; zwischen Nicht-Wirklichkeit und Wirklichkeit, zwischen Chaos und Kosmos.

Zweitens verweist Höhn nun darauf, dass sich die Welt zunehmend mittels einer ganzen Reihe von Differenzierungen langsam einrichtet. Hell und dunkel, oben und unten, Land und Wasser. Es sind letztlich auch basal erscheinende Differenzen, mit denen das Kind sich mühsam in seine Wirklichkeit kämpft. Gute Brust und böse Brust, Seinskontinuität und Seinsunterbrechung, partielles Objekt und ganzes Objekt, größere Spannung und geringere Spannung⁹⁶⁴. Wir haben mit Winnicott erfahren, dass es den Säugling zu Beginn seines Daseins nicht ohne Mutterpflege gibt. Der Sinn dieser zunächst ausschließlichen Mutter-Kind-Dyade liegt sodann in einer durch ‚gutes‘ Halten ermöglichten langsamen Ausbildung einer Ambivalenztoleranz, mit der auch die Konsolidierung von Ich- und Fremdobjekt einhergeht. In dieser Phase herrscht das Moment der Abhängigkeit des Säuglings von der Mutter noch absolut vor, bevor es sich langsam zu relativieren beginnt.⁹⁶⁵

Drittens zeigt Höhn mit seinem Modell auf, dass die Entwicklung einer autonomen Identität untrennbar mit der Erfahrung einer grundsätzlichen Differenz, die in eine diese umfangende Beziehung eingebettet ist, verbunden ist. Wenn Sein nur konkret Seiendes, also eine bestimmte Identität, sein kann, ist die beständige Realisierung dieser seins-immanenten Struktur nur mittels einer durch anerkennende Beziehung vermittelten Differenz möglich. Anders formuliert: Die symbiotisch-dyadische Existenz von Mutter und Kind, die bei ihrer Nicht-Überwindung immer wieder als identitäts- und ich-auflösendes Verschmelzungsangebot lockt, muss überwunden werden, wenn die

⁹⁶⁴ Vgl. *Fenichel*, Neurosenlehre I, 55f.

⁹⁶⁵ Vgl. *Winnicott*, Von der Abhängigkeit zur Unabhängigkeit, 108ff.

Entwicklung einer authentisch autonomen Identität gelingen soll. Dieses Unterfangen stellt wohl eine der größten Hürden auf dem Lebensweg des kleinen Kindes dar.

3.3.6.2.1 Präödipale Phase, Triangulierung und Fixierung

Die Freud'sche These des Ödipuskomplexes⁹⁶⁶ ist ein wesentlicher Bestandteil jenes Schibboleths, ohne dem die Türen der Psychoanalyse dem Verständnis verschlossen bleiben. Wir werden der Sexualtheorie und dem damit verbundenen Ödipuskomplex Freuds in dieser Arbeit nicht jene Bühne schenken können, die sie verdient; wir beruhigen uns selbst mit der Annahme, dass man zum Beispiel auch zu Jesus schreiben kann, ohne die Bergpredigt ins Rampenlicht zu stellen. An dieser Stelle können und wollen wir aber nicht umhin, die psychoanalytische These des Ödipuskomplexes, der unweigerlich mit der Idee der Triangulierung verbunden ist, kurz zu skizzieren. Es sei an dieser Stelle in Ahnlehnung an Punkt 3.3.5.2 dieser Arbeit (Konstruktionen in der Psychoanalyse) nochmal erinnert, dass wir diese, oft mit dem Vorwurf der Abstrusität behafteten Aussagen, als nicht konkretistisch verstehen dürfen. Freud selbst schreibt im Hinblick auf seine Überlegungen zur Sexualentwicklung: „Es sind dies gewiß nichts anderes als Konstruktionen, aber wenn Sie die Psychoanalyse praktisch betreiben, werden Sie finden, daß es notwendige und nutzbringende Konstruktionen sind.“⁹⁶⁷

Freud versetzt seine damalige, bürgerlich geprägte, Umwelt in großes Entsetzen, als er schreibt: „Das Kind gilt als rein, als unschuldig, und wer es anders beschreibt, darf als ruchloser Frevler an zarten und heiligen Gefühlen der Menschheit verklagt werden. Die Kinder sind die einzigen, die an diesen Konventionen nicht mittun, in aller Naivität ihre animalischen Rechte geltend machen und immer wieder beweisen, daß sie den Weg zur Reinheit erst zurückzulegen haben.“⁹⁶⁸ Freud wagte es also, die Phase der frühen Kindheit mit sexuellen Trieben zu verbinden. Einer Sexualität, welche aus der vorherrschend moralischen Perspektive doch eigentlich erst nach der Hochzeitsnacht im frü-

⁹⁶⁶ „Man sagt mit Recht, daß der Ödipuskomplex der Kernkomplex der Neurosen ist, das wesentliche Stück im Inhalt der Neurose darstellt. [...] Jedem menschlichen Neuankömmling ist die Aufgabe gestellt, den Ödipuskomplex zu bewältigen; wer es nicht zustande bringt, ist der Neurose verfallen.“ (Freud, Drei Abhandlungen, 112.)

⁹⁶⁷ Freud, Vorlesungen, 312.

⁹⁶⁸ Freud, Vorlesungen, 299.

hen Erwachsenenalter aktiviert werden sollte. Die Sexualtriebe definiert er folgendermaßen: „Sie sind zahlreich, entstammen vielfältigen organischen Quellen, betätigen sich zunächst unabhängig voneinander und werden erst spät zu einer mehr oder minder vollkommenen Synthese zusammengefaßt. Das Ziel, das jeder von ihnen anstrebt ist die Erreichung der *Organlust* [Hervorh. i. O.] [Fußnote i. O.: ‚Organlust‘ (d. i. Lust, die sich an eines der Körperorgane anheftet.) [...]]; erst nach vollzogener Synthese treten sie in den Dienst der Fortpflanzungsfunktion, womit sie dann als Sexualtriebe allgemein kenntlich werden.“⁹⁶⁹ Die sexuellen Triebe des Kindes sind also partielle Triebe, deren Ziel die Erreichung eines sinnlich-körperlichen Lustgefühls darstellt, welches sich allerdings nur mittels Befriedigung bestimmter Bedürfnisse einstellt. Entgegen der Kritik, dass Freud Kleinkindern Kopulationsphantasien unterstellt, erkannte er viel mehr, „daß die menschliche Sexualität keineswegs auf die Regungen und Handlungen beschränkt werden darf, die mehr oder weniger direkt zum Geschlechtsverkehr führen“⁹⁷⁰. Er betont, „daß das Sexualleben [...] nicht als etwas Fertiges auftritt [...], sondern eine Reihe von aufeinanderfolgenden Phasen durchmacht [...]“⁹⁷¹. Es wird sodann eine Aufeinanderfolge „erogene[r] Leitzonen“⁹⁷² beobachtet, anhand denen das Kind in seiner psychosexuellen Entwicklung seine Trieb- und Lustbedürfnisse speziell mittels Körperöffnungen abarbeitet. Im ersten Lebensjahr handelt es sich um die *orale Phase*, in welcher der Säugling etwa über das Gestilltwerden durch eine haltende Mutter ein hohes Ausmaß an Lust- und Spannungsreduktion erfährt. „Elementare Sicherheit [auch ‚Urvertrauen‘ – Anm. d. V.] entsteht hier durch körperlichen und emotionalen Halt und die Erfahrung verlässlich wiederkehrender Befriedigung.“⁹⁷³ Freud unterteilt anhand der Untersuchungen des deutschen Psychiaters, Neurologen und Psychoanalytikers Karl Abraham (1877-1925) diese orale Phase in zwei Stadien. Im ersten Stadium steht die undifferenzierte orale Einverleibung im Vordergrund. Das zweite Stadium bezeich-

⁹⁶⁹ Freud, *Trieb und Triebchicksale*, 89.

⁹⁷⁰ Fenichel, *Neurosenlehre I*, 85.

⁹⁷¹ Freud, *Vorlesungen*, 314.

⁹⁷² List, *Psychoanalyse*, 97.

⁹⁷³ Ebd., 97.

net er als oral-sadistisch, womit das „Auftreten der Beißfähigkeit“⁹⁷⁴ gemeint ist und zum ersten Mal die Ambivalenz des Säuglings zum seinem Objekt tragend wird.⁹⁷⁵

Im zweiten beziehungsweise dritten Lebensjahr wird vom Kind der Anus zum Lustzentrum erhoben, womit es in die *anale Phase* eintritt. Die genussvollen Empfindungen beim Defäkieren („Ausscheidungslust“) oder dessen Hinauszögerung („Retentionslust“), die erlangte „Kontrolle des Darmendes“⁹⁷⁶ als Ausdruck „wachsender Körperbeherrschung“⁹⁷⁷ sowie die „soziale Macht, [die] in der Beherrschung des Sphincters steckt“⁹⁷⁸, bereiten dem Kind wiederum ein neues lustvolles Selbstgefühl (zum Beispiel „Funktionslust“⁹⁷⁹). Diese Phase ist auch mit dem Spracherwerb sowie dem Erlernen eines aufrechten Ganges inklusive der damit gegebenen Möglichkeit, sich autonom von der Mutter wegzubewegen („Lust durch Omnipotenzgefühle“) verbunden. Im vierten oder fünften Lebensjahr werden sodann die Genitalien als Lustquelle und Möglichkeit der Spannungsreduktion entdeckt, weshalb diese Phase als *phallische* bezeichnet wird. Mit dieser Phase ist der männliche und weibliche Ödipuskomplex verbunden, welcher als gewaltige Aufgabe im Hinblick auf eine Umstrukturierung des psychischen Erlebens verstanden werden muss.

Das primäre Bezugsobjekt ist in der ödipalen Phase zunächst nach wie vor die Mutter und das Streben des Kindes zu Beginn noch ein überwiegend lustverhaftet, schrankenlos und egozentrisch konnotiertes. Der dyadisch und damit von besonderer Vertraulichkeit geprägte Beziehungsraum zwischen Mutter und Kind dient nun als Versuchslabor, in dem das phallische Kind „probehalber seine neuen Triebregungen und Verliebtheitsgefühle [...] erlebt, und zwar ganz unabhängig vom Geschlecht“⁹⁸⁰. Das Kind stellt hier einen exklusiven Besitzanspruch an ‚sein‘ Objekt, mittels dem es seine „genitalen[n] Verliebtheitsansprüche mit den männlichen und weiblichen Objekten, die die

⁹⁷⁴ Freud, Neue Folge der Vorlesungen, 98.

⁹⁷⁵ Siehe dazu die Ausführungen zu Melanie Klein in Punkt 3.3.6.1.1.

⁹⁷⁶ List, Psychoanalyse, 97.

⁹⁷⁷ Ebd., 97.

⁹⁷⁸ Fenichel, Neurosenlehre I, 100. Fenichel meint damit jene Phase, in welcher das Kind die Wünsche der Eltern im Hinblick auf die Defäkation ablehnen kann.

⁹⁷⁹ List, Psychoanalyse, 97.

⁹⁸⁰ Grieser, Triangulierung, 47.

Mutter in sich repräsentiert“⁹⁸¹ ausleben kann.⁹⁸² Etwas Drittes (einigen wir uns in diesem Fall auf den Begriff des ‚Vaters‘), welches sich in diese Dyade hineinmischen und sie auflösen könnte, wird als Bedrohung empfunden. Das Kind muss gerade in dieser Situation viele Frustrationen und Enttäuschungen hinnehmen, „sein Nebenbuhler ist ein Erwachsener, der ihm gegenüber Vorteile und Privilegien besitzt“⁹⁸³. Es muss hinnehmen, dass dieser Dritte ebenfalls in einer eigentümlichen Beziehung zum exklusiv geglaubten Primärobjekt steht, auf die es selbst keinen Zugriff hat.⁹⁸⁴ „Etwas bühnentauglicher formuliert: Für den Jungen ist der Vater zu dieser Zeit nur ein ‚lästiger Rivale‘“⁹⁸⁵, aber „paradoxerweise ist der Wunsch des Sohnes bei der Mutter an die Stelle des Vaters zu treten, auch die logische Folge des Wunsches, so zu sein wie der Vater, also seiner Identifikation mit dem Vater“⁹⁸⁶. Und dieser Identifikationswunsch erzeugt im Idealfall genügend Gravitation, um das Kind aus dem symbiotischen Sog mit der Mutter herauszuziehen. Auch das Mädchen ist zunächst in die Mutter mit ihren weiblichen und männlichen Anteilen verliebt, wenngleich es der gut genug unterstützenden Mutter gelingt, dem Mädchen auch eine Resonanz auf jene auf das Männliche gerichteten „genitalen Liebeswünsche“ zu geben.⁹⁸⁷ Aufgrund erbaulicher Resonanzen im ‚Versuchslabor‘ „gestattet sich das ermutigte“⁹⁸⁸ Mädchen dann die auf das Männliche fokussierten Liebeswünsche tatsächlich auf den Vater zu richten. Die Mutter wird zur Konkurrentin und die symbiotische Dyade wird durch die Gravitation der Liebeswünsche zum Vater abermals aufgebrochen. Misslingen beim Kind diese komplexen Vorgänge und bleibt der Wunsch nach der symbiotischen Vereinigung erfüllbar, „desto

⁹⁸¹ Ebd., 48.

⁹⁸² „Fast alles, was wir später in der Vaterbeziehung finden, war schon in ihr [der Mutterbeziehung – Anm. d. V.] vorhanden und ist nachher auf den Vater übertragen worden.“ (Freud, Neue Vorlesungen, 117.)

⁹⁸³ Fenichel, Neurosenlehre I, 145.

⁹⁸⁴ „In dem Maße, in dem die primäre Bezugsperson sich einer anderen Person als dem Kind verbunden weiß, werden Omnipotenzfantasien relativiert: die primäre Bezugsperson ist nicht allmächtig, sie schöpft ihre Kraft aus anderen Beziehungen. Das Kind ist nicht der ausschließliche Quell mütterlicher und väterlicher Befriedigung; die Eltern haben eine Sexualität, an der das Kind nicht teilnehmen kann.“ (Küchenhoff, Psychose, 74.)

⁹⁸⁵ Freud, Neue Vorlesungen, 117.

⁹⁸⁶ Grieser, Triangulierung, 49.

⁹⁸⁷ Der amerikanische Psychoanalytiker Thomas Odgen gibt im Hinblick auf eine adäquate Antwort der Mutter auf das Begehren des Mädchens folgendes Beispiel: „Wenn ich ein Mann wäre, würde ich in dich verliebt sein, dich schön finden und würde sehr darauf aus sein, dich zu heiraten.“ (Thomas Odgen, Frühe Formen des Erlebens, Wien 1995, 121.)

⁹⁸⁸ Vgl. ebd., 123.

mehr wächst die Gefahr von Verschmelzung und Selbst-Verlust in der ‚siegreichen‘ Dyade“⁹⁸⁹.

Man sieht, dass diese ödipale Phase für das Kind eine höchst anstrengende und mühsame Zeit darstellt, in der es seine uneingeschränkt lustorientierte Haltung inklusive ihren Verschmelzungssehnsüchten aufgeben muss und mit Strukturen realer Ordnung konfrontiert wird. „In diesen Konflikten ist das Kind mit all seinen Wünschen, Ängsten und vielfältigen Liebes- und Hassaffekten mit der Primärgruppe (v.a. den Eltern) verstrickt.“⁹⁹⁰ Das Kind muss emotional jene Feststellung treffen, die Freud auf den Punkt brachte, wenn er schrieb: „Die Wahrheit scheint zu sein, daß die Welt etwas sehr Kompliziertes ist.“⁹⁹¹

Aber diese Differenz zum Primärobjekt erschaffende Triangulierung der Dyade ist nicht nur etwas Belastendes, sondern eben auch die Ermöglichung eines Freiheitsraumes, in dem Identität gefunden werden kann. Wenn der Vater seinem Jungen ‚erklärt‘, dass er diese eine Frau, also seine Mutter, nicht besitzen kann, er aber jeden anderen Menschen mit realistischem Erfolg begehren kann, und der Vater sich wünscht, dass sein Kind das von diesem gefundene Wesen so lieben wird können wie der Vater eben die Mutter liebt, dann wird hier zuallererst ein Raum eröffnet anstatt verschlossen, weil das Kind sein Interesse auf die eigenen (und nicht symbiotischen, also mit Ich-Auflösung verbundenen) Bedürfnisse lenken darf. Vor allem wird aber mittels der Emergenz von Differenz inmitten eines symbiotisch gerahmten Luststrebens ein Realitätsbezug hergestellt, der im psychotischen Erleben wieder eingeebnet werden kann.⁹⁹² Natürlich wird das Kind hier bis zu einem gewissen Grad in seinen Omnipotenzvorstellungen „kastriert“, aber bei einer gut verlaufenden Triangulierung „kann

⁹⁸⁹ Grieser, Triangulierung, 49.

An dieser Stelle möchte noch einmal auf Freuds Verweis auf die Konstruktion erinnert werden. Solche figurativen Darstellungen wirken oft wie ein Theaterstück für drei Personen, wenngleich die hier nicht behandelten Begriffe wie „Kastrationskomplex“ und „Penisneid“ den Drang zum konkretivistischen Denken nicht selten noch zusätzlich verstärkt haben. Behandelt aber wird letztlich immer der Umstand, „daß sich [...] Erfahrungen innerhalb von Objektbeziehungen in bleibenden intrapsychischen Strukturen niederschlagen. Diese *Internalisierungsprozesse* [Hervorh. i. O.] sind für die normale Strukturierung und Differenzierung des Intrapsychischen eminent wichtige Vorgänge. Darunter sind also alle jene Prozesse zu verstehen, bei denen das Subjekt reale oder phantasierte Interaktionen mit seiner Umgebung in innere Regulation und Charakteristika verwandelt.“ (Mentzos, Neurotische Konfliktverarbeitung, 43.)

⁹⁹⁰ List, Psychoanalyse, 98.

⁹⁹¹ Freud, Abriss der Psychoanalyse, 291.

⁹⁹² Siehe Punkt 3.3.6.1.1.

das Kind ein angstfreies Verhältnis zu seinen genitalen Wünschen entwickeln“⁹⁹³ sowie es die Erfahrung machen darf, dass „die durch seine rivalisierenden Aggressionen hervorgerufenen Schuldgefühle aushaltbar sind und seine Beziehungen zu den Eltern durch seine Wünsche und Affekte nicht beschädigt werden.“⁹⁹⁴ Die Genese einer solch integrationsfähigen Identität ist allerdings nur in einem Setting „ohne Angst vor dem Selbstverlust in der symbiotischen Verschmelzung und ohne Angst vor der enttäuschten Abwendung oder gar Strafe seiner wichtigen Objekte“⁹⁹⁵ möglich. Anders formuliert: Anerkennende Beziehung ermöglicht mittels ermöglichter wohlwollender Differenz die Ausbildung von Identität.

Wir müssen an dieser Stelle erwähnen, dass das vollends konfliktfreie Gelingen der kindlichen Psychogenese eine Utopie darstellt. Wir haben die Entwicklung des frühkindlichen Luststrebens mit seinen Partialstrebungen an den verschiedenen Phasen (oral, anal, phallisch) und ihren Triebäußerungen vorgeführt und dürfen dabei nicht davon ausgehen, dass die Umwelt jeweils mit einer permanent adäquaten Reaktion zur Verfügung steht und stand. Kommt es in einer dieser Phasen zu einem ‚Zuviel‘ oder ‚Zuwenig‘ an unterstützender Zuwendung und infolge des noch allzu schwachen Ich des Kindes zu einem diesbezüglich traumatischen Erlebnis, kann sich eine sogenannte „Fixierung“⁹⁹⁶ einstellen. Dies bedeutet, dass ein Mensch in existenziellen Stresssituationen aufgrund nicht überwundener Entwicklungsbarrieren und damit verdrängter Bewusstseinsinhalte in seiner Objektwahl, Beziehungsgestaltung oder intrapsychischen Organisation auf frühere Stufen zwecks Selbststabilisierung zurückkehren (regredieren) *muss* und dann „ganz von den mit ihr assoziierten infantilen Wünschen beherrscht wird.“⁹⁹⁷ Diese Wünsche sind für das Kind unproblematisch. Für den Erwachsenen dann nicht mehr, weshalb dieser sie abwehren beziehungsweise eine Ersatzhandlung (als Kompromiss) finden und diese stets wiederholen muss (Symptom⁹⁹⁸). Wir können an dieser Stelle nicht auf die Psychopathologie per se eingehen, möchten aber ent-

⁹⁹³ Grieser, Triangulierung, 49.

⁹⁹⁴ Ebd., 49.

⁹⁹⁵ Ebd., 49-50.

⁹⁹⁶ Freud, Vorlesungen, 325.

⁹⁹⁷ Peter Fonagy/Mary Target, Psychoanalyse und die Psychopathologie der Entwicklung, Stuttgart 2006, 68.

⁹⁹⁸ Siehe Punkt 3.3.4.2.

schieden anmerken, dass in Konfliktsituationen die *Versuchung, auf frühere Stufen der Entwicklung* (mitsamt dem Preis der dafür aufzubringenden Abwehrkraft) *zurückzukehren*, der individuellen (wie auch der gesellschaftlich-kollektiven) Psyche immanent ist. Letztlich ist es signifikant, dass die „Aktivitätsstruktur“⁹⁹⁹ des Erwachsenen dann von frühen oralen, anal-sadistischen oder ödipal-konfliktuellen Mustern durchdrungen ist.

3.3.6.2.2 Lacan und die Vaterfunktion

Wir möchten an dieser Stelle nicht auf die (hier natürlich nur unzulänglich darstellbaren) Ausführungen des französischen Psychoanalytikers Jacques Lacan verzichten, welcher der soeben besprochenen Funktion des Dritten eine Protagonistenrolle in seiner Theorie zukommen ließ. Lacan behauptete, dass es im Hinblick auf die Beschaffenheit der menschlichen Psyche lediglich drei Strukturen gibt: Psychose, Perversion und Neurose. Die mehr oder weniger gelingende Installation der Vaterfunktion ist das Kriterium für das Eintreten in eine dieser drei Positionen, von denen die Neurose die gesellschaftlich anpassungsfähigste ist. Im französischen Original spricht Lacan nicht von der Vaterfunktion, sondern von „Nom-du-Père“¹⁰⁰⁰ (Namen des Vaters), was aufgrund der französischen Sprachphonetik mittels drei Varianten interpretiert werden kann: 1) Der *Name*-des-Vaters, 2) Vater als Nomen beziehungsweise *Substantiv* und schließlich 3) Das (quasi gesetzliche) *Nein* des Vaters. Aufgrund dieser dreifachen Verwendungsmöglichkeit sprechen wir von einer „Funktion“ und nicht von einer konkreten Person.

Lacan definiert die Vaterfunktion mittels der „Feststellung, dass der Vater [...] im Allgemeinen zwischen Mutter und Kind tritt, das Kind davon abhält, völlig zur Mutter hingezogen zu werden oder in ihr aufzugehen, und die Mutter davon abhält, ihr Kind zu verschlingen“¹⁰⁰¹. Der Vater spricht also ein ‚*Nein!*‘ aus. Nun sieht Lacan die Vaterfunktion als eine symbolische Funktion „und [diese – Anm. d. V.] kann genauso wirksam sein, wenn der Vater zeitweilig abwesend ist“¹⁰⁰². Als *Name* bleibt er präsent. Ja, sie kann sogar funktionieren, wenn etwa ein vom Kind nicht gekannter Vater quasi ledig-

⁹⁹⁹ Laplanche/Pontalis, Vokabular der Psychoanalyse, 155.

¹⁰⁰⁰ Vgl. Jacques Lacan, Namen-des-Vaters, Wien 2006.

¹⁰⁰¹ Fink, Eine klinische Einführung in die Lacan'sche Psychoanalyse, 112.

¹⁰⁰² Ebd., 113.

lich als „Teil der Rede, d. h. als ein Element im Diskurs der Mutter“¹⁰⁰³ (eben als Substantiv ‚Vater‘) vorkommt. Auf jeden Fall „fungiert der Vater hier als jemand, der das Kind von der (typischen) Primärquelle der Befriedigung trennt. Er fungiert also als derjenige, welcher das Genießen untersagt [...]“¹⁰⁰⁴. Und mit diesem Schritt der Untersagung setzt zugleich die erste fundamentale Verdrängung beim Kind ein, denn „[d]as Verbot erzeugt [...] das Begehren: nur wenn mir etwas verweigert wird, erkenne ich, was ich will, was mir fehlt und was ich nicht haben kann“¹⁰⁰⁵. Und genau dieses Begehren nach der Mutter muss aber nun aufgrund der Separation durch den Vater verdrängt werden. Für uns ist an dieser Stelle entscheidend, dass die drei Funktionen des Vaters, also Substantiv, Personenname und Nein, *symbolische Funktionen* sind, welche für das in einer imaginären Welt verharrende Kind ein Novum darstellen. „Das Imaginäre [...] umschreibt den Bereich des Bildhaften, des buchstäblich Eingebildeten, des Vorstellungsmäßigen, aber auch der Täuschung und der Verkennung. [...] Es ist das Reich der Projektion, der Liebe und der Aggressivität, wie sie sich in der Zweierbeziehung, einer Duell-Beziehung (‚relation duelle‘), manifestieren.“¹⁰⁰⁶ Das wiederum *symbolische* Nein, dass zunächst kein imaginäres Korrelat hat, muss aufgrund dieses Umstandes nun mit einer *Bedeutung* verknüpft werden, was dazu führt, dass Sprache und Bedeutung, also Signifikat und Signifikant hiermit für ein Leben lang unauflöslich miteinander verbunden werden. Dieser eine gelingende oder unwiderruflich verlorene Moment, den Lacan als entscheidenden Nahtpunkt bezeichnet, „ermöglicht die Assimilierung der sprachlichen Struktur“¹⁰⁰⁷. Das Symbolische „stellt dem Menschen und seinen Einbildungen gegenüber (zunächst) das ganz und gar Andere dar, da es das Gesetz, die Grenze und die Untersagung gebietet. Andererseits ermöglicht es Austausch und gewährt Schutz und Orientierung“¹⁰⁰⁸. „Das Überschreiben des Imaginären durch das Symbolische [...] führt zu einer Unterdrückung oder zumindest Unterordnung der imaginären Beziehungen unter die symbolischen Beziehungen, die beherrscht sind von der Beschäftigung mit Idealen, Autoritätsfiguren, dem Gesetz, mit Leistung, Errungenschaft-

¹⁰⁰³ Ebd., 113.

¹⁰⁰⁴ Ebd., 128.

¹⁰⁰⁵ Ebd., 128.

¹⁰⁰⁶ Christoph Braun, Die Stellung des Subjekts. Lacans Psychoanalyse, Berlin 2017, 18.

¹⁰⁰⁷ Fink, Eine klinische Einführung in die Lacan'sche Psychoanalyse, 130.

¹⁰⁰⁸ Braun, Stellung des Subjekts, 18.

ten, Schuld etc.“¹⁰⁰⁹ Das Symbolische ist also „ein auf Sprache basierendes System, dass das Subjekt strukturiert und es umgekehrt diesem erlaubt, sich bewußt oder unbewußt darauf zu beziehen“¹⁰¹⁰; des Weiteren ermöglicht es ein Andocken an die kulturellen Konventionen der Außenwelt.¹⁰¹¹ Zentral ist, dass das dual-imaginäre Prinzip mittels des Namen-des-Vaters beziehungsweise des Nein-des-Vaters in ein triadisch-symbolisches aufgebrochen wird. Nicht nur aufgrund des Neins, sondern weil auch Sprache an sich etwas Relationales ist (kein Zeichen hat *an sich* Bedeutung).

Um dies klinisch zu veranschaulichen, wollen wir zu den drei Möglichkeiten der psychischen Struktur zurückkehren. Beim *Psychotiker* „erfolgt kein Umschreiben“¹⁰¹² des Imaginären durch das Symbolische, weshalb es zu einer „Vorherrschaft der imaginären [also dual konzipierten – Anm. d. V.] Beziehungen“¹⁰¹³, etwa zu Verfolgungsideen, kommen kann. Weil Sprache und Bedeutung nicht verknüpft werden können, sind für den Psychotiker auch keine Metaphern, also symbolische Bezugnahmen, im Hinblick auf seine Zustände möglich, weshalb innerlich präsente Wörter Dingcharakter annehmen können oder eine artikulierbare Krankheitseinsicht nur äußerst selten gegeben ist. Bei Straftaten in psychotischem Zustand ist die Fähigkeit zur Schuld stark eingeschränkt oder außer Kraft gesetzt, weil auch sie des symbolischen Registers bedarf.

Der beziehungsweise die *Perverse* erfuhr hingegen einen triangulierenden und Symbolisierung ermöglichenden Namen-des-Vaters, allerdings nicht vollständig. Aufgrund der unzureichenden Quantität oder Qualität jenes väterlichen Gesetzes, „müht sich das Subjekt bei der Perversion ab, das Gesetz entstehen zu lassen [...]“¹⁰¹⁴. Das heißt, der oder die Perverse intendiert ständig „eine bestimmte Inszenierung oder ein Glaubemachen hinsichtlich der Vaterfunktion“¹⁰¹⁵. So erwartet etwa der Masochist vom Sa-

¹⁰⁰⁹ Fink, Eine klinische Einführung in die Lacan'sche Psychoanalyse, 123.

¹⁰¹⁰ Hammermeister, Lacan, 49.

¹⁰¹¹ Fink weist darauf hin, dass dieses Überschreiben des Imaginären durch das Symbolische analog zu Freuds Begriff des Kastrationskomplexes zu verstehen sei. „Die unbekümmert polymorphe Sexualität des Jungen wird organisiert, und diese Organisation verdankt sich der Vaterfunktion, welche die Verdrängung der ödipalen Anhänglichkeit des Jungen an seine Mutter bewirkt. Der Vater – der in Freuds Werk der symbolische, fordernde, verbietende Vater ist – bewirkt eine Vergesellschaftung der Sexualität des Jungen: er verlangt von diesem, seine Sexualität den kulturell akzeptierten (symbolischen) Normen unterzuordnen.“ (Fink, Eine klinische Einführung in die Lacan'sche Psychoanalyse, 124.)

¹⁰¹² Fink, Eine klinische Einführung in die Lacan'sche Psychoanalyse, 124.

¹⁰¹³ Ebd., 132. (Siehe auch unsere Ausführungen zum psychotischen Erleben in Punkt 3.3.6.1.1.)

¹⁰¹⁴ Ebd., 221-222.

¹⁰¹⁵ Ebd., 228.

disten, dass dieser sich zur Erfüllung immer absurder werdender Wünsche nicht mehr überwinden kann und „Nein!“ sagt; der Sadist erwartet vom Masochisten (im Rahmen der Interaktion) ebenfalls ein „Nein!“ und würde seinen Drang sofort als frustriert erfahren, würde ihm mit einem entschiedenen „Ja!“ begegnet werden. Ein weiteres Beispiel wäre der Exhibitionist, der auf die schockierte Ablehnung durch sein Opfer angewiesen ist, um sich zu stabilisieren. Wir sehen also, dass die Strategie der Perversion¹⁰¹⁶ darin liegt, dem auf imaginär-symbiotische Wiederverschmelzung abzielenden Genießen „Grenzen zu setzen“¹⁰¹⁷. Die Perversion und ihr aktivierter Drang dürfen stets als ein Versuch verstanden werden, das Ich vor der drohenden Wiederverschmelzung mit der Mutter aufgrund des nicht stabilen Namen-des-Vaters zu retten. Ein Beispiel dafür wäre etwa ein Mann, der eine Domina aufsuchen muss, um der innerlich bedrängend werdenden Drohung einer ich-zersetzenden Symbiose in der grundsätzlich gut funktionierenden Beziehung zu seiner Lebensgefährtin entgegenzutreten.

In der *Neurose* hingegen gab es eine Installation der Vaterfunktion. Sie impliziert „die Assimilierung der wesentlichen Struktur von Sprache, den Primat des Zweifels gegenüber Gewissheit, eine beträchtliche Hemmung der Triebe [...], die Wiederkehr des Verdrängten von innen her in Gestalt von [...] Symptomen – die Liste ließe sich fortsetzen“¹⁰¹⁸. Anders formuliert: Der Neurotiker ist zur Verdrängung befähigt; er kann seine Abgründe „vor sich selbst und anderen versteck[en]“¹⁰¹⁹. Der Unterschied zur Psychose besteht darin, dass die oft unangenehme Realität grundsätzlich akzeptiert wird, aber aus dem Bewusstsein verbannt werden kann. In der Psychotherapie hat man es dann mit Patienten zu tun, die mit massiven Beschwerden kommen, aber eben den Grund dafür nicht kennen.¹⁰²⁰ Wir sehen hier aber auch, dass der ‚normale‘ (neurotische) Zustand kein verklärter sein will, weswegen Lacan hinsichtlich der Psychoanalyse auch nicht in großen Heilsoptimismus ausbricht. „Er betrachtet die Vorstellung der geistigen

¹⁰¹⁶ „In der Psychoanalyse ist also ‚Perversion‘ nicht ein abwertender Begriff, der verwendet wird, um jemanden zu stigmatisieren, der ein Sexualleben aufweist, das von der ‚Norm‘ abweicht. Der Begriff der Perversion bezeichnet vielmehr eine höchst spezifische klinische Struktur, die Kennzeichen aufweist, die sich von der Neurose und der Psychose unterscheiden. [...] Die Lacan’sche Psychoanalyse betrachtet die perverse Natur der Sexualität als eine Gegebenheit, als ‚normal‘.“ (Ebd., 223.)

¹⁰¹⁷ Ebd., 233.

¹⁰¹⁸ Ebd., 153.

¹⁰¹⁹ Ebd., 154.

¹⁰²⁰ Siehe dazu die Ausführungen in Punkt 3.3.4.2.

Gesundheit als das letztlich viel schädigendere Ideal einer Ganzheit, das uns [wiederrum – Anm. d. V.] an imaginäre Strukturen bindet.“¹⁰²¹ Lacan formuliert schlussendlich als ein zentrales Anliegen der Psychoanalyse, „eine Separation vom Anderen herbeizuführen und es dem Subjekt zu ermöglichen, seinen Weg zu verfolgen [...]“¹⁰²². Entgegen vieler Vorurteile, die sich darauf beziehen, dass die Psychoanalyse lediglich Vergangenheitsarchäologie betreibt, steht hier im Rahmen dieser Separationsarbeit klar im Vordergrund, das sie „weniger dazu dien[t], Altes aufzudecken, als Neues zu ermöglichen“¹⁰²³.

3.3.6.2.3 Zusammenschau

Wir haben den grundsätzlichen Schöpfungsakt im Sinne der *creatio ex nihilo* sowie der *creatio continua* als Ausdruck eines zwecklosen unbedingten Liebesaktes in Form einer zuverlässigen und unterbrechungsfreien Seinszusage eines ‚Primärobjektes‘ zu dem von ihm Gezeugten verstehen können. Dieses ausreichend und darin beschützend gute ‚Halten‘ im Sein haben wir als Möglichkeitsbedingung für die Entwicklung einer Ambivalenzfähigkeit sowie einer damit einhergehenden stabilen Ich-Struktur kennen gelernt. Die anfängliche arglose und dyadische Identifizierung von Primärobjekt und Geschöpf sind für die Gefahr eines verwirrenden und verwüstenden Rückfalls in das höchst beängstigende Chaos der Seinsunterbrechung absolut notwendig. Hier haben wir mit Höhn eine grundlegende erste Differenz betont, die den Schöpfungsakt auszeichnet: Die Differenz von Sein und Nicht-Sein, die nicht vom Geschöpf selbst initiiert, sondern nur von außen stimuliert und aufrechterhalten werden kann. Ist der erste Schritt hin zum Sein per se getan, verweist Höhn wiederum darauf, dass Sein nur als konkretes Sein existieren kann, womit er markiert, dass die Differenz nicht nur im Hinblick auf Sein und Nicht-Sein relevant ist, sondern das bereits erschaffene Sein als Strukturmatrix diffundiert. Sein per se existiert nur in Form von konkret Seiendem, also als Identität. Identität aber muss, um sich selbst als solche zu erkennen beziehungsweise seine Entwicklung zu wagen, Zustände der dyadischen Verschmelzung hinter

¹⁰²¹ Hammermeister, Lacan, 89.

¹⁰²² Fink, Eine klinische Einführung in die Lacan'sche Psychoanalyse, 274.

¹⁰²³ Hammermeister, Lacan, 109.

sich lassen und auf etwas anderes beziehen können, womit das Moment der – nun aber etwas modifizierten – Beziehung abermals evident wird. Modifiziert insofern, weil das Wagnis zur Ausgestaltung des Identitätspotenzials zwar nach wie vor ausschließlich in einem fundamental bejahenden, aber eben nun auch Definition (im Sinne einer Formlosigkeit verhindernden Begrenzung) ermöglichenden Beziehungsrahmen erfolgen kann, wenngleich dieser nun nicht mehr von der anfänglich so wichtigen und zur symbiotischen Verschmelzung tendierenden Identifizierung dominiert werden darf.

Anhand der Freud'schen und Klein'schen Thesen über die psychosexuelle Entwicklung des Kindes konnten wir sehen, wie mühsam diese Entwicklung des jungen Geschöpfes ist und wie wichtig eine verstehende, haltende, einfühlsame und bei der Ich-Konsolidierung verlässliche Unterstützung in diesen Prozessen ist. Wir konnten sehen, welch fragile Angelegenheit es ist, einem neugeborenen Menschen jenen Rahmen zu bieten, in dem sein Sein trotz aller chaotischen Wirrnisse gut anfangen und abgesichert existieren kann.

Wir drangen dann bis zum Ödipuskomplex und zu den Lacan'schen Thesen der Vaterfunktion vor, bei welchen die Differenzierung vom Primärobjekt nun als das entscheidende und weichenstellende Projekt des kleinen Kindes thematisiert wird. Letztlich geht es hier darum, ob der dyadische Sog verlassen werden kann und eine Existenz zu dritt möglich ist beziehungsweise der andere der andere sein kann und somit auch ich ich sein kann. Auch hier bedarf es wiederum einer Aktion von außen. Auf das erste grundsätzliche *Ja* folgt hier nun ein *Nein*. Wohlgemerkt ein liebevolles Nein, das mittels des Angebots eines Identifizierungswechsels die Loslösung vom Primärobjekt unterstützt. Das Ziel ist nicht ein neues Primärobjekt, sondern die Ermöglichung eines beginnenden Kennenlernens seiner selbst.

Die tiefenpsychologischen Methoden setzen deswegen ihre Therapien über Jahre in einer hohen wöchentlichen Frequenz an, weil viele Patientinnen und Patienten in deren Biographie weder ein haltendes Ja noch ein unterstützendes Nein erfahren haben. Weil sie in ihren frühen Jahren zu wenig gehalten wurden und darum dies nun von ihrem Partner verlangen, der möglicherweise darunter zerbricht. Weil sie kein heilendes Nein erfahren haben, was sie in ihrer (Selbst-)Beziehungsgestaltung immer wieder

der Gefahr des Rückfalls auf frühe Beziehungsmodi aussetzt oder sie gar mit dieser Realität brechen lässt. Was hier in Jahren versäumt wurde, kann nicht mit dreißig psychotherapeutischen Einheiten nachgeholt werden. Und sollte hier tatsächlich ein klein wenig nachgeholt werden können, wird der Mensch – wir haben dies mit Lacan gesehen – trotz allem kein vollendeter sein. Gerade in dieser Sehnsucht würde er den Weg zurück in das mit Ich-Verlust drohende Imaginäre antreten und der Realität ausweichen. In den weiter unten noch genauer zu beleuchtenden Schöpfungsberichten sehen wir im ersten Schöpfungsbericht letztlich genau dieses *Ja* und im zweiten Schöpfungsbericht mit der Vertreibung aus dem Paradies jenes *Nein*, welche beide für die Entwicklung von Identität von unhintergebar fundamentaler Bedeutung sind.

Diese in den mythologisch konstruierten Anfangserzählungen der Genesis dargelegten Phänomene der menschlichen Seins- und Identitätskonstitution scheinen in der Praxis der Psychotherapie einen Widerhall zu erfahren. Denn fundamental bejahendes Halten und Differenzierung ermöglichende Strukturförderung sind zentrale Elemente des psychotherapeutischen Settings. Es geht also auch hier um die Entwicklung von Identität mittels Differenz durch Beziehung. Das Ziel der tiefenpsychologischen Methoden ist nicht der Eintritt oder der Rückschritt in die Imagination eines ewigen Paradieses, sondern das Ich derart auszustatten, dass es den inneren und äußeren Anforderungen des Lebens gewappnet begegnen kann. Denn der Acker des Lebens *bleibt* ein nur unter Mühsal zu bestellender.¹⁰²⁴

Gerade im Hinblick auf Höhns Kritik an fundamentalistisch-konkretistische Gruppen stellt sich die Frage, ob manche religiöse Gemeinschaften oder Kirchen mit ihrem Anspruch auf exklusives Wissen von Gott und dem damit verbundenen ausschließlichen Beziehungsanspruch nicht genau regressiv jene dyadischen Sehnsüchte reaktivieren, auf die der Mensch für seine Entwicklung verzichten lernen muss. Ob also die Sehnsucht nach der Rückkehr in den Uterus hier größer ist als das Verständnis dafür, dass nur durch die verhinderte Rückkehr dorthin die Ausbildung einer autonomen Identität und stabilen Selbstreferenz möglich ist. Die teilweise fetischistisch-religiöse Verabsolu-

¹⁰²⁴ Vgl. Gen 1,17-18.

tierung des Namen-des-Vaters könnte ein Hinweis auf die darunter verborgene Sehnsucht nach nicht erfahrener Differenz und Identität sein. Dies ist es, was Freud meint, wenn er schreibt, dass die Religion „ihre Stärke aus dem Entgegenkommen gegen unsere Triebwunschregungen bezieht“¹⁰²⁵. Die Religion ist viel näher an jenem Lusttrieb, den sie selbst ablehnt oder ablehnen muss. Die Psychoanalyse hat nicht zum Ziel, dass der Patient zum gläubigen Freudianer wird und dessen Thesen zu einer göttlichen Offenbarung werden lässt. Freilich bietet sie dem deprivierten Menschen dyadische und darin verlässlich im Sein haltende Erfahrungen an, damit dieser überhaupt sein Ich konsolidieren kann, aber am Ende steht die Wahrheit, Autarkie und Identität des jeweiligen Menschen an oberster Stelle. Und dies ist stets mit einem nur in vertrauensersättelter Beziehung möglichen Abnabelungsprozess verbunden.

Vielleicht also betont die Psychotherapie das triadische (*realitätsintegrierende*) Moment mehr als das dyadische (illusionäre) und vielleicht liegt hier ein Grund einer anonymen Reaktualisierung ursprünglicher christlicher Anthropologie in der Psychotherapie.

3.3.6.2.4 Die Frage nach dem Sinn – Nachbemerungen¹⁰²⁶

Wir haben in Punkt 3.3.3 dieser Arbeit bereits Vorbemerkungen hinsichtlich eines etwaigen grundsätzlichen Sinns von Dasein angeführt und dabei gesehen, dass die Psychoanalyse sich nicht a priori als Weltanschauung mit normativen Sinnimplikaten versteht und die Erlebenswelt des Subjektes in den Vordergrund rückt. Psychotherapeutische Methoden verstehen sich nicht als Sinngenerierungsmaschinen, genauso wenig wollen sie einen technisch-pragmatischen Realitätspurismus vertreten. Wir haben schließlich gesehen, dass – aus szientistischer Perspektive realitätsermangelnde – Instrumente wie Deutung und Konstrukt entscheidende Elemente in der Unterstützung des Subjektes sind. Das Freud'sche Realitätsprinzip ist nicht die nüchterne Absage an die innere „Deutungsnatur“¹⁰²⁷ des Menschen, sondern eine notwendige Modifikation

¹⁰²⁵ Freud, Neue Vorlesungen, 171.

¹⁰²⁶ In Anlehnung an Punkt 3.2.2.3.1.

¹⁰²⁷ Susanne Heine, In Beziehung zur Welt im Ganzen, in: Isabelle Noth/Christoph Morgenthaler [Hgg.], Seelsorge und Psychoanalyse, Stuttgart 2007, 120.

der inneren Sehnsuchtswelten.¹⁰²⁸ Objektives Sinnwissen oder etwa die objektive Richtigkeit einer Deutung zu beanspruchen, ist der Psychotherapie fremd. Der evangelische Theologe und Psychoanalytiker Dieter Seiler (*1940) formuliert es noch eindrücklicher: „Die Deutung kann nicht von einem Anderen gegeben werden, sondern nur vom Subjekt selbst.“¹⁰²⁹ Es existiert keine „Ontologie feststehender Bedeutungen“¹⁰³⁰. Dies bedeutet in weiterer Folge, dass Tiefenpsychologinnen nicht wissen, was am Ende einer Psychotherapie herauskommt und welche gemeinsam gefundenen Deutungen für das Subjekt wahrhaftig und tragfähig werden. Höhn verweist darauf, dass wir die Antwort auf die Sinnfrage nicht von einem „zeitlich-räumlichen Voraus zu unserer eigenen Existenz“¹⁰³¹ einholen können und deshalb eine allem zugrunde liegende Sinnstruktur lediglich aus der Immanenz erheben können. Als wesentliche Elemente besagter zugrunde liegender Sinnstruktur markiert er mittels seinen Überlegungen die Begriffe ‚Dasein‘, ‚Identität‘ und ‚Freiheit‘.¹⁰³² Die Psychotherapie/Psychoanalyse kann und will ebenso kein unbedingtes Sinnpostulat behaupten, aber wir haben gesehen, dass ihrer Praxis durchaus ein Sinnverständnis immanent ist, welches den Vorschlägen Höhns nicht diametral entgegengesetzt ist. Wir haben mit Winnicott und Klein¹⁰³³ die Komplexität des In-das-Sein-kommen-und-bleiben erhoben und dann mit Freud und Lacan¹⁰³⁴ die beziehungsverwiesene Begründung des autarken Subjekts durch Triangulierung (als Differenzierung) beschrieben. Wir haben außerdem gesehen, dass psychopathologische Störungen aus tiefenpsychologischer Perspektive letztlich mit traumatisierenden Versagen im Hinblick auf die Einsetzung von Dasein und Identität verbunden sind. Die Sicherung von *Dasein* und die Entwicklung wahrer (nicht richtiger!)

¹⁰²⁸ Freud schreibt diesbezüglich: „In Wirklichkeit bedeutet die Ersetzung des Lustprinzips durch das Realitätsprinzip keine Absetzung des Lustprinzips, sondern eine Sicherung desselben.“ (*Sigmund Freud*, Formulierungen über die zwei Prinzipien des psychischen Geschehens, in: Studienausgabe. Band III, Frankfurt a. M. 112012, 22.) Dies bedeutet, dass das Realitätsprinzip eine regulierende Funktion für das Lustprinzip darstellt und selbiges nicht ablöst. „[M]it seiner Einsetzung ist eine ganze Reihe von Adaptionen verbunden [...]: Entwicklung der bewußten Funktionen, Aufmerksamkeit, Urteilsfähigkeit, Gedächtnis; Ersatz der motorischen Abfuhr durch eine Handlung, die auf eine angemessene Umwandlung der Realität abzielt; Entstehung des Denkens, das als ein ‚Probehandeln‘ definiert wird [...]“ (*Laplanche/Pontalis*, Vokabular der Psychoanalyse, 428.)

¹⁰²⁹ Dieter Seiler, Symbol und Glaube, in: *Isabelle Noth/Christoph Morgenthaler* [Hgg.], Seelsorge und Psychoanalyse, Stuttgart 2007, 91.

¹⁰³⁰ Ebd., 91.

¹⁰³¹ Höhn, zustimmen, 42.

¹⁰³² Vgl. ebd., 148.

¹⁰³³ Siehe Punkt 1.3.6.

¹⁰³⁴ Siehe Punkt 1.3.6.2.

Identität wird auch seitens der Psychotherapie als vorrangig gesehen. Und gerade in Bezug auf den offen bleibenden Ausgang des therapeutischen Prozesses sowie die Betonung der schlussendlich nur durch das Subjekt zu leistenden Deutung und auch der Annahme seiner Wahrheit, kommt unweigerlich das Moment der *Freiheit* ins Spiel. Die subjektive Handhabe beziehungsweise personale Übernahme von Freiheit ist allerdings allzu oft problematisch besetzt. Nicht selten kommen Menschen in Psychotherapie, welche eigentlich eine Lebensunterweisung wünschen oder fordern. „Sagen Sie mir, was ich tun soll und wie ich es tun soll!“, ist keine seltene Bitte im psychotherapeutischen Setting. Psychotherapeutinnen können hier keine Antwort geben, sondern eine fundamentale Beziehung anbieten, welche das Subjekt radikal anerkennend Schritt für Schritt in die Lage versetzt, seine Freiheit frei von Zwang, Schuld und Selbstverleugnung anzunehmen. Dasein, Identität und Freiheit sind also auch für die Psychotherapie handlungsleitende Sinn-Ingredienzien von Existenz. Zentral ist außerdem, dass diese drei Faktoren als beziehungsverwiesen definiert werden, was wir unter anderem mit Winnicott, Klein, Freud und Lacan demonstriert haben. Einerseits ist das Kind in den ersten Phasen seiner Entwicklung absolut von seiner Umwelt abhängig (sein Leben beginnt mit ‚absoluter Beziehung‘) und andererseits bleibt es mit seinen internalisierten Objekten (die Ambivalenz ermöglichende Mutter, der Triangulation ermöglichende Vater etc.) ein Leben lang in Verbindung. *Dasein, Identität und Freiheit sind damit als permanentes Beziehungsgeschehen zu verstehen.*

Wenn Höhn fordert, dass das Moment der „Relationalität“ als ontologisches Primat von Sein den substanzzontologischen Ansatz ablösen muss, weil Menschen „ohne Relation nicht zu ihrem Selbstsein in der Lage sind“¹⁰³⁵ und sie somit aller Existenz zugrunde liegt, können wir dies mit den bisher gewonnenen psychotherapeutischen Ansichten in Deckung bringen. Psychotherapie ist *beziehungs*fokussierte Arbeit am Dasein¹⁰³⁶, an der Identität¹⁰³⁷ und an der Freiheit¹⁰³⁸.

¹⁰³⁵ Höhn, Zeit und Sinn, 141.

¹⁰³⁶ Ludwig Grepmaier/Markus Nickel, Achtsamkeit des Psychotherapeuten, Wien 2007, 72f.

¹⁰³⁷ Siehe zum Beispiel: Hilarion Petzold [Hg.], Identität. Ein Kernthema moderner Psychotherapie – interdisziplinäre Perspektiven, Wiesbaden 2012.

¹⁰³⁸ Siehe zum Beispiel: Frankl, Ärztliche Seelsorge, 51.

Vielleicht liegt ein Grund eines möglichen Exodus des religiösen Diskurses in die Psychotherapie darin, dass Letztere mit den für beide geltenden Kernthemen in all ihrer Komplexität Ernst macht, ohne dabei institutionell etablierte, moralisierte und damit zudeckende Identitätsschablonen in Anschlag zu bringen. Sie spricht nicht von echter Beziehung, sie praktiziert sie. Und sie weiß, dass einzig hierin die Möglichkeitsbedingung existentieller Sinnerfahrung als Daseins-, Beziehungs-, Identitäts- und Freiheitserfahrung liegt.

Im Hinblick auf Luckmanns Hinweis auf die Gefahr der institutionellen Spezialisierung¹⁰³⁹ und der damit verbundenen Problematik eines Kommunikationsdefizits zwischen offiziellem Modell und gesellschaftlicher Realität, könnte man hier mit den Worten des österreichischen Individualpsychologen Erwin Ringel (1921-1994) anmerken, dass sich Psychotherapeuten dagegen verwehren, als „Funktionäre abstrakter Wahrheit' und ‚Ordnungspolizisten’“¹⁰⁴⁰ aufzutreten, sondern lediglich die vollbrachte und reflektierte Durchwanderung der eigenen Krankheit sowie die damit verbundenen Heilungserfahrungen anbieten können. Und wenn Kaufmann schreibt, dass das Christentum ganz unabstrakt den Weg vom Besonderen zum Allgemeinen geht¹⁰⁴¹, so mag dies theoretisch seine Richtigkeit haben. Praktisch wird dies heute aber nicht mehr in den Kirchen, sondern in den unzähligen Therapieräumen eingelöst, denn die Auseinandersetzung mit den Sinnfaktoren von Dasein, Identität und Freiheit kann nicht in einem hierarchisch strukturierten, moralisch entschiedenen und mit monopolisierter Rede- und Wahrheitserlaubnis ausgestatteten Setting vonstattengehen. Gerade im Hinblick auf Kaufmanns Hinweis, dass dem Christentum in der Moderne nur mehr Notwendigkeit zukommt¹⁰⁴², wenn es zu Selektivität und Selbstreferentialität beiträgt, ist die Einsicht entscheidend, dass es kein standardisiertes Prozedere und keine vorgefertigten Modelle bezüglich ‚rechter Menschwerdung' geben kann. An dieser Stelle muss aber klar festgehalten werden: Fundamentalontologisch-erstphilosophische Aussagen zu einem *grundsätzlichen Sinn von Sein per se* kann und will die Psychotherapie nicht täti-

¹⁰³⁹ Siehe Punkt 1.2.3.1.

¹⁰⁴⁰ Ringel, Religionsverlust, 204.

¹⁰⁴¹ Siehe Punkt 1.4.4.2.

¹⁰⁴² Siehe Punkt 1.4.4.1.

gen¹⁰⁴³, worin sie sich im Hinblick auf die Bemühungen der Religion beziehungsweise der Theologie (etwa in deren schöpfungstheoretischen Diskursen) eklatant von diesen unterscheidet.

3.3.7 Psychotherapie und Sprache¹⁰⁴⁴

Höhn zeigt in seinen Überlegungen zum Schöpfungsmythos auf, dass die *creatio ex nihilo* kein singuläres und die *creatio continua* kein temporäres Ereignis ist, sondern beide im Sinne eines „mitlaufenden Anfang[s]“¹⁰⁴⁵ zu verstehen sind. Die Art und Weise der Seinssetzung und Seinszusage diffundieren die individuelle Existenz ein Leben lang. Die das Sein initiiierenden Schöpfungs- und Differenzierungsakte in den Schöpfungsberichten sind verbale Handlungen, weshalb Höhn im Sinne des mitlaufenden Anfangs die grundsätzliche Beschaffenheit von Sein als sprachlich verfasste definiert. Für Höhn leistet Sprache mehreres: Sie *formatiert* und lässt kognitiv Sachverhalte fassbar werden, sie ist ein *Differenzierungsinstrument*, sie konstituiert eine *Innen- und Außenwelt*, sie lässt Empfundenes *mitteilbar* werden und sie hat *performatives Potential*. Dass die Schöpfung als ein gesprochenes Ereignis gezeichnet wird, verweist (neben der basalen Erfahrung des Gehaltenwerdens¹⁰⁴⁶) auf die vehemente Bedeutung verbaler Bejahung von Identität. Der Mensch lebt nicht vom Brot allein.¹⁰⁴⁷ Der Mensch ist also von einer Sprache, die er sich selbst nicht geben kann, abhängig und zugleich ist sie Möglichkeitsbedingung seiner Freiheit, weil nur mittels ihr das Subjekt die jeweilige Größe des eigenen Handlungsspielraumes reflektieren kann. An der Sprache zeigt sich somit auch die ambivalente Verfasstheit von Sein. Und schließlich kann der in dieser Welt anfangende Mensch an sich selbst die Zusage seiner Erzeuger noch nicht ablesen, als vielmehr er dieser Zusage als sprachliches Ereignis immer wieder bedarf. Der

¹⁰⁴³ So schreiben etwa die beiden prominenten Psychotherapeuten und Psychotherapiewissenschaftler Hilarion Petzold (*1944) und Ilse Orth (*1936) in einem gemeinsamen zum Thema Sinn herausgegebenen Werk einleitend: „Die magere theoretische Ausbeute unserer Suche in den Wissensständen der Therapieschulen nach den Themen Sinn oder Lebenssinn hatte uns seit jeher erstaunt. Keine der etablierten und verbreiteten Schulen war hier wirklich ‚groß‘.“ (Hilarion Petzold/Ilse Orth [Hgg.], Sinn, Sinnerfahrung, Lebenssinn in Psychologie und Psychotherapie, Bielefeld-Locarno ²2007, 11.)

¹⁰⁴⁴ In Anlehnung an Punkt 2.2.2.

¹⁰⁴⁵ Höhn, Zeit und Sinn, 202.

¹⁰⁴⁶ Siehe Punkt 3.3.6.1.1.

¹⁰⁴⁷ Vgl. Mt 4,4.

Mensch bleibt in seiner Ursehnsucht nach Anerkennung auf das intrinsisch motivierte Wort des anderen existenziell verwiesen.

Ein wesentliches Element von Psychotherapie ist die Sprache und nicht wenige Psychotherapiemethoden begründen sich ausschließlich auf das Führen von Gesprächen. In seinen gemeinsam mit dem Wiener Internisten Josef Breuer (1842-1925) im Jahre 1895 veröffentlichten Studien über die Hysterie stellte Freud fest, dass bei Patientinnen „[d]ie Erregung, welche durch sehr lebhaft und durch unvereinbare Vorstellungen erzeugt wird, [...] eine normale, adäquate Reaktion [hat]: die Mitteilung durch die Rede“¹⁰⁴⁸. Er schreibt weiter: „Wir finden den Drang danach [...] als eine der Grundlagen einer großartigen historischen Institution in der katholischen Ohrenbeichte. Die Mitteilung erleichtert, sie entladet die Spannung auch dann, wenn sie nicht gegen den Priester geschieht und nicht von der Absolution gefolgt ist.“¹⁰⁴⁹ Und Breuer schreibt über seine als ‚Anna O.‘ berühmt gewordene Patientin Berta Pappenheim, „daß sie nach der Aussprache all ihre Störigkeit [...] verloren haben werde [...]“¹⁰⁵⁰. Sie war es auch, die – wie bereits erwähnt – den Begriff der ‚Redekur‘¹⁰⁵¹, also der heutigen ‚Gesprächstherapie‘ kreierte. Freud und Breuer entdeckten also, dass Sprechen an sich für den Patienten im Hinblick auf seine Genesung von großer Bedeutung ist. „Durch Worte kann ein Mensch den anderen selig machen oder zur Verzweiflung treiben [...], Worte rufen Affekte hervor und sind das allgemeine Mittel zur Beeinflussung der Menschen untereinander. Wir werden also die Verwendung der Worte in der Psychotherapie nicht gering schätzen [...]“¹⁰⁵²

Freud erkennt außerdem, dass nicht nur das Reden per se eine kathartische Wirkung hat, sondern dass sich an der Art des Sprechens Hinweise auf das den Patienten quälende Verdrängte ausmachen lässt. Das Vergessen von Eigennamen, das Erzeugen von Neologismen, die Verwechslung von Begriffen, das Versprechen in bestimmten Situationen, das plötzliche Stocken der Rede; all diese sogenannten Fehlleistungen werden

¹⁰⁴⁸ Breuer/Freud, Studien über Hysterie, 229.

¹⁰⁴⁹ Ebd., 229.

¹⁰⁵⁰ Ebd., 50.

¹⁰⁵¹ Siehe Punkt 3.3.5.2.

¹⁰⁵² Freud, Vorlesungen, 15.

nicht als rhetorisches Scheitern, sondern als wertvoller Hinweis auf die unbewussten Prozesse des Redenden verstanden.¹⁰⁵³ „Indem der Analytiker Vieldeutigkeit, Zweideutigkeit und Versprecher hervorhebt, vermittelt er nicht den Eindruck, dass er weiß, was der Patient ‚wirklich meinte‘, sondern verweist vielmehr auf die Möglichkeit von anderen, vielleicht aufschlussreichen Bedeutungen.“¹⁰⁵⁴ Nun ist aber Psychotherapie keineswegs bloße Sprachanalyse, sondern sie ist eben zuallererst Gespräch in Beziehung, womit die Funktion des Therapeuten als „Antiphon“¹⁰⁵⁵ eine zentrale Position einnimmt. Sein empathisches Antworten, sein mitfühlendes Schweigen, sein mütterliches Nachfragen, sein nicht entrüstetes Reagieren auf für den Patienten mit großer Scham und Schuld besetzte Erzählungen sowie das Wertschätzen eines jedes scheinbar noch so unwichtigen Details wollen dem Patienten letztlich dabei helfen, in ein „volle[s] Sprechen“¹⁰⁵⁶ kommen zu dürfen, wo nichts mehr verborgen werden muss. Die Psychoanalyse geht davon aus, dass das Symptom in seinem Status als Ersatz- beziehungsweise Kompromissbildung immer auch als Metapher verstanden werden kann. Das Symptom „spricht die Wahrheit des Unbewußten, der das Wort noch fehlt, die aber schon immer auf das Wort hin angelegt [ist]“¹⁰⁵⁷. Freud selbst definierte das Verdrängte als die zu einem Gefühl gehörenden Gedanken, die aber aus dem Bewusstsein ausgeschlossen wurden, wobei das Gefühl bleibt.¹⁰⁵⁸ Deswegen weiß etwa der Depressive nicht, warum er eigentlich depressiv ist. „Anders gesagt: das Unbewusste besteht aus Gedanken, und die Gedanken können nicht durch Worte – Signifikanten – ausgedrückt oder formuliert werden.“¹⁰⁵⁹ Daher bietet die Psychotherapeutin nun mit großer Bedachtnahme auf Portionierung und Vermittlung wesentlich *Sprache* in Form von Deutungen und Konstrukten an, um das Verborgene zutage zu bringen. „Die verbale und präsentativ symbolische Gestaltung bringt etwas für den Sprechenden zunächst nicht Sichtbares zu seiner Anschauung.“¹⁰⁶⁰ Wir wissen, dass die restlose Aufklärung

¹⁰⁵³ Siehe dazu ausführlich: Freud, Zur Psychopathologie des Alltagslebens.

¹⁰⁵⁴ Fink, Eine klinische Einführung in die Lacan'sche Psychoanalyse, 33.

¹⁰⁵⁵ Hammermeister, Lacan, 56.

¹⁰⁵⁶ Ebd., 55.

¹⁰⁵⁷ Ebd., 74.

¹⁰⁵⁸ Vgl. Sigmund Freud, Die Verdrängung, in: Studienausgabe. Band III, Frankfurt a. M. 112012, 113f.

¹⁰⁵⁹ Fink, Eine klinische Einführung in die Lacan'sche Psychoanalyse, 155.

¹⁰⁶⁰ Rainer Holm-Hadulla, Die psychotherapeutische Kunst. Hermeneutik als Basis therapeutischen Handelns, Göttingen 1997, 78.

etwa frühkindlicher Traumata, die ja in einem vorsprachlichen Alter geschehen, unmöglich sind, weshalb Konstrukte nicht den Anspruch auf vollständige Rekonstruktion erheben, sondern nebst ihrer archäologischen auch eine konstituierende und korrigierende Funktion haben.¹⁰⁶¹ „Die Verbalisierung bislang abgewehrter Vorstellungen, Wünsche und Ängste, generell von Gefühlen, hat *selbst einen entlastenden und therapeutischen Effekt* [Hervorh. i. O.]. Die Erfahrung, dass solche bislang tabuisierten Gegebenheiten verbalisiert werden können, ohne dass das Befürchtete [...] eintritt, der Therapeut nicht schockiert ist, der Patient nicht auf Ablehnung, sondern Verständnis stößt, mindert die rigiden Über-Ich-Kriterien. Bislang nicht eingestandene Gefühle können akzeptiert werden.“¹⁰⁶²

Mittels Sprache wird also zunächst Beziehung möglich und mittels Beziehung sodann Sprache. Für Lacan liegt das Ziel eines Eintretens des Patienten in das ‚volle Sprechen‘ sodann darin, „daß es dem Subjekt gelingt, die Kontingenz der eigenen Vergangenheit als eine zukünftige Notwendigkeit zu übernehmen. [...] Lacan [versteht das] volle Sprechen nicht als ein Sprechen des Neuen, sondern als das Sprechen der Wahrheit, die schon immer die Wahrheit des Subjektes gewesen ist und von nun an gewesen sein wird“¹⁰⁶³.

Für die Psychotherapie ist die Sprache somit einerseits ein fundamentaler Aspekt für die Genesung wie die (Re-)Konstituierung des Subjektes. Sie ist als Symbolisierungsinstrument für die Triangulierung und damit für die intrapsychische und realitätsbezogene Differenzierungsfähigkeit des Menschen unverzichtbar¹⁰⁶⁴. Sie ist andererseits das zentrale Beziehungsmedium zwischen Psychotherapeutin und Klientin, aber ebenso ein selbst genau zu analysierendes Element im Hinblick auf die Freilegung pathologischer Verursachungen in der Psyche des Analysanten. Die deutsche Pastoralpsychologin und Universitätsprofessorin für praktische Theologie Anne M. Steinmeier (*1957) schreibt diesbezüglich recht treffend: „Verdrängung bedeutet Verlust von Sprache.

¹⁰⁶¹ Siehe Punkt 3.3.5.2.

¹⁰⁶² Hermann Lang, *Der gehemmte Rebell. Struktur, Psychodynamik und Therapie von Menschen mit Zwangsstörungen*, Stuttgart 2015, 99.

¹⁰⁶³ Hammermeister, Lacan, 56-57.

¹⁰⁶⁴ Siehe Punkt 3.3.6.2.2.

Sprachverlust aber bedeutet Verlust von Wirklichkeit [...].“¹⁰⁶⁵ Psychotherapie versteht sich zuallererst auch als Sprachgewinn und damit als Wirklichkeitsgewinn. Einem Wirklichkeitsgewinn, welcher im Rahmen einer tragenden, haltenden, wahrhaftigen, integrierenden und zutiefst seinsbejahenden Beziehung letztlich auch zum Freiheitsgewinn wird.

3.3.7.1.1 Zusammenschau

Wir haben mit Höhn gesehen, dass die Schöpfungsberichte die Sprache als fundamentale Struktur unseres Daseins verstehen. Die Schöpfung als Akt der Identitätssetzung durch relationale Differenzierung wird *gesprochen*, was bedeutet, dass auch der Mensch ein ‚Gesprochener‘ ist und die Struktur seines Daseins von Anfang an die Grammatik der Schöpfung trägt. Der Mensch ist, um sein zuallererst auch sprachlich verfasstes Dasein annehmen und aufrechterhalten zu können, auf die zweckfreie und verlässliche *Zusage* eines Gegenübers verwiesen. Nur so ist er zu einer verleugnungs-frei erinnernden Vergegenwärtigung im Hinblick auf wahrhaftige Zukunft befähigt. Auf diese Zusage bleibt er gerade aufgrund der in den beiden Schöpfungsberichten so eindrücklich dargestellten Ambivalenz von Dasein zeitlebens angewiesen. Einer Ambivalenz, die sich an der Sprache selbst abzeichnet: Das Zugleich von Freiheit und Abhängigkeit. Mit Lacan konnten wir sehen, dass der Mensch nur dann tatsächlich Subjekt wird, wenn er seine Geschichte mit all ihrer Ambivalenz und Kontingenz annehmen kann. Die Schöpfungsberichte wie die Psychotherapie haben erkannt, dass dies nur dann möglich ist, wenn der Mensch in anerkennende sprachliche Kommunikationsverhältnisse involviert ist und bleibt. Er muss in seinem Tiefsten, gerade aufgrund seiner sprachlichen Struktur, in ein restloses Sprechen sowie in ein ausnahmsloses Angesprochen-sein eingebunden bleiben. So wie Sein nur als konkretes Sein existiert, kann die Sprache ihr Potential nur als konkretes Sprechen entfalten.

Luckmann führt als ein wesentliches Kriterium für die Rückläufigkeit des institutionalisierten Modells von Religion ein Kommunikationsdefizit an, welches er in der zunehmenden Inkongruenz von offiziellem Modell und Lebensrealität begründet sieht. Und

¹⁰⁶⁵ Anne M. Steinmeier, Sprachgewinn, in: Isabelle Noth/Christoph Morgenthaler [Hgg.], Seelsorge und Psychoanalyse, Stuttgart 2007, 70.

gerade wenn der Mensch als sprachlich konstituierter verstanden wird, ist es von großer Bedeutung, dass ihm in seiner jeweilig einzigartigen Sprache begegnet wird und dass dieses Kommunikationsangebot an ihn keine unterschwellige Holschuld delegiert oder gesinnungsethische Übereinstimmung insinuiert. Die Psychotherapie begegnet und intendiert keinen Kampf der Wahrheiten. Sie intendiert Beziehung aufgrund der Entwicklung geschehen darf.

Wenn Sein nur als konkretes Sein existiert, dann gilt das auch für die Sprache des jeweiligen Subjekts. Es gibt keine allgemeingültigen Formeln, die Heil ermöglichen, sondern es gibt letztlich nur die konkrete Zuwendung in der je konkreten Sprache oder Sprachlosigkeit. Und zwar konkret – um die Sprache des Neuen Testaments zu bemühen – zum Zöllner, zur ehebrechenden Frau, zur Prostituierten oder zum Aussätzigen, welche allesamt mit dem Abbruch von (Selbst- und Fremd-)Beziehung sowie dem Trauma der seinsunterbrechenden Kommunikationslosigkeit konfrontiert waren oder sind. Die tiefenpsychologischen sowie die humanistischen Schulen unter den Psychotherapiemethoden kennen im Grunde keine sprachlichen Schablonen¹⁰⁶⁶, die den Klienten zwar kurzfristig stabilisieren, langfristig maximal durch redundante Autosuggestion stützen können, sondern sehen jeden Menschen als eigenen Sprach- und damit Wirklichkeitskosmos mit eigener Privations- und Bedürfnisstruktur, die mittels der Erfahrung konkreter Beziehung zugunsten des Patienten (nicht des Psychotherapeuten) und im Hinblick auf einen an Freiheit gewinnenden Handlungsspielraum modifiziert werden können. Diese Sprachereignisse können wohlgemerkt auch Ereignisse des Nicht-mehr-sagen-Könnens sein, denn „der Mensch wird [auch – Anm. d. V.] Mensch, wo er an Unaussprechliches stößt und einem wartenden Schweigen begegnet; der Mensch wird Mensch nach einem Nicht-mehr, das auf ein Noch-nicht verweist“¹⁰⁶⁷. Anders formuliert: Schweigen ist immer auch ein Sprachereignis, dass auf das Wort

¹⁰⁶⁶ Wenngleich an dieser Stelle angemerkt werden muss, dass die theoretische Begriffsbildung selbstverständlich das Hören der Psychotherapeuten und Psychotherapeutinnen prägt. Dies hat allerdings zur Folge, dass einerseits der therapeutische Handwerkskoffer mit seinen sprachlichen Instrumenten von der Psychotherapeutin stets einer Revision unterzogen werden muss und andererseits der Psychotherapeut selbst Inter- oder/und Supervision in Anspruch nimmt, um auf etwaige sprachliche Fixierungen, Skotomisierungen oder Ähnliches im Hinblick auf die Arbeit mit seinen Klienten hingewiesen zu werden.

¹⁰⁶⁷ *Christoph Morgenthaler*, Zur Funktion der Psychoanalyse in der gegenwärtigen Pastoralpsychologie, in: *Isabelle Noth/Christoph Morgenthaler* [Hgg.], *Seelsorge und Psychoanalyse*, Stuttgart 2007, 65.

ausgerichtet, aber noch nicht die Kraft zur Realisierung gefunden hat. So wie das Sprechen eines jeden Menschen einzig ist, ist es auch sein Schweigen.

Vielleicht liegt im professionellen Aufgriff jener zutiefst personalen, konkreten, einzigartigen, nicht zu duplizierenden und daher Identität und Freiheit per se evozierenden Sprach- und Schweigeereignissen ein möglicher Grund für einen stillen Exodus etwa des schöpfungstheologischen Sprachdiskurses in die Psychotherapie.

3.3.8 Einige Elemente der psychotherapeutischen Beziehung¹⁰⁶⁸

3.3.8.1 Vorbemerkungen

Höhn verweist darauf, dass Schöpfung als nicht notwendiger und grundloser Akt einer vollständigen und unabhängigen Anerkennung des Seins in Form einer nachhaltigen Unterscheidung vom Nicht-Sein, vom Chaos, zu verstehen ist. Die wohltuende Grundlosigkeit dieser Differenzsetzung eröffnet den grundsätzlichen Möglichkeitsraum von Identität, welche nur in absoluter Relationalität zu ihrem Ursprung das Projekt einer Entwicklung hin zur Autonomie verwirklichen kann. Eine kleine Portion an Differenz inklusive einer kärglichen Brise an Beziehung wird keine umfassende Selbstreferentialität evozieren. Weil also das Potenzial von Identität proportional an das Potenzial der ursprünglichen Differenz gebunden ist, operiert der Schöpfungsbericht mit absoluten Werten. In der so geschaffenen Struktur von Dasein reaktualisiert sich in selbiger dieses, als mitlaufender Anfang gedachte, Ursprungsereignis. Weil Schöpfung nun als grund- und zweckfrei attribuiert wird, kann sie in Analogie zu einem Liebeshandeln als Realisierung einer unbedingten Anerkennung gedacht werden. Die Identität wird ohne Wenn und Aber bejaht und darin liegt die Wurzel der Freiheitserfahrung, weil eine an Bedingungen geknüpfte Zuwendung als eine Pseudo-Identität generierende Manipulation gedacht wird. Wohlgermerkt versteht sich der erste Schöpfungsbericht nicht als didaktisch-pädagogisches Erziehungsmodell für einen als Schüler gedachten Menschen, sondern fokussiert auf die grundsätzlichen Bedingungen, welche für die Genese gelingender Existenz nötig sind. Wenn der Mensch nun Abbild Gottes ist, verweist dies darauf, dass sein Dasein von der als „Gott“ codierten triadischen Struktur (Differenz,

¹⁰⁶⁸ In Anlehnung an Punkt 2.2.2.3.4 und 2.2.2.3.3.

Beziehung und Identität) diffundiert ist. In seinen Interaktionen kann der Mensch die ursprüngliche Schöpfungsintention abbilden beziehungsweise reproduzieren, also mittels einer von Anerkennung geprägten Differenz zur Möglichkeit von Identität, die sich in Freiheit vollziehen darf, *wesen*-tlich beitragen. Die jesuanische Verbindung von Nächsten- und Gottesliebe verweist auf diese ontologische Analogie.

Der Mensch kann allerdings aus seiner Interaktionsverwiesenheit nicht aussteigen. Er kann nicht darauf beharren, dass er seine Identität nicht mittels Beziehung, sondern solipsistisch aus sich selbst heraus zur Emergenz bringen möchte. Er kann nicht dankend jene basale Mutterpflege¹⁰⁶⁹ ablehnen, von der er sich anfangs gar nicht zu unterscheiden vermag. Der Mensch ist auf seine Mitmenschen und deren Gestaltung von Anerkennung angewiesen und im Sinne eines mitlaufenden Anfangs für den Rest seines Lebens an diese gebunden.¹⁰⁷⁰ Identität und Freiheit können ihm allerdings nur von Subjekten vermacht werden, welche selbst in diesen Erfahrungsraum eintreten durften. Freiheit ist also auf andere Freiheit und Anerkennung ist auf Anerkanntes angewiesen – und zwar im Modus der liebenden und anerkennenden Beziehung. Wir müssen hier vorsichtig sein, nicht den Fehler zu begehen, Beziehung¹⁰⁷¹ als Institutionalisierung von Liebe zu verstehen, was unmittelbar mit einer Formalisierung und Schablonisierung jener innigst anerkennenden Hingabe einhergehen würde, die gerade aufgrund ihrer Unverwechselbarkeit, Nicht-Reproduzierbarkeit und Einmaligkeit tatsächliche Freiheit provoziert. Wir haben mittels Hegels These, welche besagt, dass mit dem Lieben des anderen die Gewährwerdung des Selbst einhergeht, davon geschrieben, dass Liebe in erster Linie eine die existenziellen Schatten integrierende „Selbstwahl“¹⁰⁷² ermöglicht. Sie ist also ein aufdeckendes Geschehnis, wenngleich sie der

¹⁰⁶⁹ Siehe Punkt 3.3.6.1.1.

¹⁰⁷⁰ Die grundsätzliche Bejahung durch die primäre Bezugsperson kann niemand, auch nicht die Psychotherapeutin, ersetzen. Sie folgt ja chronologisch auf die Mutter und kann nicht hinter sie zurück. Der ursprüngliche Schöpfungsakt wäre allerdings noch vor der Mutter erfolgt, wenngleich die Glaubenseinweisung, welche die Intention von Schöpfung darlegt und zu einer eventuellen Glaubensannahme führt, wiederum chronologisch nach der Muttererfahrung erfolgt. Die Loslösung von Erfahrungen mit der/den primären Bezugsperson/en zugunsten einer im Glauben angenommenen primären Beziehung zu Gott wirkt religiös möglicherweise ambitioniert, ist aber unmöglich.

¹⁰⁷¹ Die Formulierung „Ich bin in einer Beziehung.“ oder „Wir sind in einer Beziehung.“ legt nahe, dass es sich hier um eine nach konventionell standardisierten Richtlinien gestaltete und darin vergleichbare Interaktionsschemata handelt.

¹⁰⁷² Pröpper, Theologische Anthropologie I, 502.

Schöpfungsbericht eindeutig als sprachliches¹⁰⁷³ Ereignis festlegt, was allerdings nicht ausschließlich auf den Aspekt der Verbalisierung fokussiert, sondern ebenso auf den Umstand, dass Liebe und Anerkennung nur im Modus der Zusage zu ihrer Entfaltung kommen können. In der unbedingten Anerkennung als Liebesereignis, erfahren durch einen anderen Menschen, überschreitet sich der Mensch auf eine Wirklichkeit hin, welche die tyrannische Widerständigkeit des Faktischen nicht auflöst, sondern insofern durchbricht, als dass sie (ein Mehr an) Seinsgewissheit, Sprach-, Handlungs- und Freipotenzial freisetzt. Theologisch ist Liebe ein Offenbarungsprozess.

3.3.8.2 Anerkennung

Der Wiener Lehrtherapeut, Psychotherapiewissenschaftler und Pastoralpsychologe Peter F. Schmid (*1950) schreibt in eindeutigen Worten: „Die Beziehung ist nicht die Grundlage, die *benützt* wird, *um* therapeutisch intervenieren zu können, sie ist nicht eine Voraussetzung für die eigentliche therapeutische Arbeit oder Mittel zum Zweck, sondern die Beziehung *ist* die Therapie [Hervorh. i. O.]“¹⁰⁷⁴ Schmid war Schüler des klinischen Psychologen Carl Rogers (1902-1987), dem Begründer der Personzentrierten Psychotherapie, welche etwa in Österreich nach der Systemischen Familientherapie die am häufigsten vertretene Psychotherapiemethode ist¹⁰⁷⁵ und einen dezidiert beziehungs-fokussierten Schwerpunkt hat.¹⁰⁷⁶ Die Personzentrierte Beziehungstheorie geht davon aus, dass dem Menschen „das Bedürfnis nach Zuneigung und Liebe angeboren ist“¹⁰⁷⁷, aber dieses Potential ausschließlich in Beziehungen zur Entfaltung gebracht werden kann. Den wesentlichen Modus Operandi im Hinblick auf eine ressourcenaktivierende und Leidensdruck vermindernde Beziehung nennt Schmid „personale Begegnung“¹⁰⁷⁸. Als die entscheidenden Ingredienzien einer derartigen Begegnung führt er erstens die *Präsenz* an. Diese steht für einen Begegnungsmodus, welcher den

¹⁰⁷³ Siehe Punkt 3.3.7.

¹⁰⁷⁴ Peter F. Schmid, Personzentrierte Psychotherapie, in: Thomas Slunecko [Hg.], Psychotherapie. Eine Einführung, Wien 2009, 168.

¹⁰⁷⁵ <http://www.psyonline.at/contents/558/anzahl-der-psychotherapeutinnen-in-oesterreich-nach-methoden> [Stand: 13. September 2017]

¹⁰⁷⁶ Zur affirmativen und auf wechselseitige Ressourcenerschließung fokussierte Gegenüberstellung von christlicher und personzentrierter Anthropologie siehe auch: Bernhard Dreister, Anthropologie im Dialog. Das Menschenbild bei Carl Rogers und Karl Rahner im interdisziplinären Dialog zwischen Psychologie und Theologie, Innsbruck 2007.

¹⁰⁷⁷ Schmid, Personzentrierte Psychotherapie, 163.

¹⁰⁷⁸ Ebd., 163.

anderen ohne jeglichen prozessualen Hintergedanken in seiner Gewordenheit und zukunftsorientierten Ausrichtung zur wahrhaftigen Gegenwart für sein Gegenüber werden lässt. *Zweitens* stellt für die Personzentrierte Psychotherapie die Haltung der *bedingungslosen Anerkennung* eine weitere tragende Säule ihrer Theorie dar. „Die nicht an Bedingungen gebundene Wertschätzung (*bedingungsfreie positive Zuwendung bzw. Beachtung, Akzeptanz, Anteilnahme, Achtung, Anerkennung* [Hervorh. i. O.]) meint eine Haltung, die den Anderen in seinem Wesen bejaht und ihn annimmt, wie er ist. Er wird nicht bewertet oder beurteilt; die herzliche Zuwendung wird nicht an Bedingungen geknüpft [...].“¹⁰⁷⁹ Allerdings kann diese Haltung im Hinblick auf die Beziehung mit den Klientinnen nur dann *authentisch* installiert werden, wenn die Psychotherapeutin diese Zuwendung an sich selbst erfahren wie internalisiert hat. Wenn Rogers darauf verweist, dass „[e]ine psychotherapeutische Behandlung [dann] als abgeschlossen angesehen werden kann, wenn der Klient die Beziehung, die ihm der Therapeut anbietet, zu sich selbst aufnehmen kann“¹⁰⁸⁰, dann gilt logischerweise, dass diese angebotene Beziehungsform im Therapeuten selbst bereits Wohnung genommen hat. *Drittens* spricht Schmid von der Empathie, die er als Versuch beschreibt, „sich absichtslos von Augenblick zu Augenblick in die innere Erlebniswelt des Anderen [...] zu versetzen und so zu empfinden, *als ob* [Hervorh. i. O.] man er wäre“¹⁰⁸¹. Das ‚als ob‘ setzt Schmid deswegen kursiv, weil es ohne diese Differenzierung zu einer Aufhebung der personalen Begegnung und infolgedessen zu einer die Grenzen missachtenden Identifizierung käme. Empathie ist ein „Berührtwerden von der Welt des Anderen, ohne darin aufzugehen“¹⁰⁸². Der Personzentrierte Ansatz hebt hervor, dass der einzige Experte im Hinblick auf die Entwicklung des Klienten dieser selbst ist und es somit keiner inhaltlich orientierten Intervention von außen bedarf. Allerdings ist für die Förderung dieser Selbstregulationsfähigkeit seitens der Klientin ein spezifisches Beziehungssetting vonnöten, welches nun die spezifische Kompetenz des Psychotherapeuten darstellt. Psychotherapeutinnen sollen „letztlich jene Sicherheit spendenden und Bedrohung mini-

¹⁰⁷⁹ Ebd., 169.

¹⁰⁸⁰ Eva-Maria Biermann-Ratjen/Jochen Eckert/Hans-Joachim Schwartz, Gesprächspsychotherapie. Verändern durch Verstehen, Stuttgart 1995, 32.

¹⁰⁸¹ Schmid, Personzentrierte Psychotherapie, 170.

¹⁰⁸² Ebd., 171.

mierenden Bedingungen schaffen, die dazu beitragen, dass das im Individuum angelegte Potenzial zum Tragen kommt.“¹⁰⁸³ Dieser psychotherapeutische Ansatz fokussiert also in seiner Theorie und Praxis auf eine authentisch-empathische und darin bedingungsfreie Anerkennungsstruktur im Hinblick auf eine gelingende Ressourcenaktivierung zur Realisierung jener im Klienten angelegten Potenziale, hinsichtlich derer der Psychotherapeut keine inhaltliche Wertung vornimmt. Gerade darin zeigt sich auch das einerseits konkrete Zugeständnis sowie die relationale Verwiesenheit von Freiheit hinsichtlich der je einzigartigen Daseinsgestaltung. Diese anerkennende Beziehung ist allerdings kein Alleinstellungsmerkmal der Personzentrierten Psychotherapie, weshalb wir an dieser Stelle einen etwas längeren Abschnitt aus dem Werk des deutschen Philosophen, Psychiaters und Psychoanalytikers Hermann Lang (*1938) zitieren wollen. Er schreibt: „Als ‚homo patiens‘ muß ich mich dem anderen anvertrauen können, nicht befürchten müssen, daß er über die Schwächen, die ich jetzt eingestehe und derer ich mich vielleicht schäme oder schuldig fühle, Schadenfreude empfindet oder sie sogar ausbeutet. Ich muß sicher sein können, daß er mich gerade auch in meiner Problematik tolerieren und akzeptieren kann. Ein Selbst, Selbstbewußtsein, konstituiert sich, wie schon Hegel im dialektischen Geschehen seiner ‚Phänomenologie des Geistes‘ gezeigt hat, im Prozeß wechselseitiger Anerkennung. Und so kann sich mein Selbst wieder in der Beziehung zum anderen, im Gespräch mit ihm, regenerieren und stabilisieren. Was dabei vom Partner verlangt wird, sind Geduld, menschliche Wärme, die Fähigkeit, ein Klima des Vertrauens und der wechselseitigen Sympathie zu schaffen und den Respekt vor den Worten des anderen zu bewahren. Geduld, Empathie, Verständnis, Respekt – das sind genau die Punkte, welche nach [...] therapievergleichenden Untersuchungen [...] die Basisfaktoren für Heilerfolge darstellen, handele es sich nun um Psychoanalyse, Verhaltenstherapie, klientenzentrierte Therapie [...]. [...] [E]s sind diese [...] Faktoren, die im Grunde in jeder guten menschlichen Beziehung zu finden sind.“¹⁰⁸⁴

¹⁰⁸³ *Gerhard Stumm*, Menschenbilder in der Klientenzentrierten Psychotherapie, in: *Hilarion Petzold* [Hg.]: Die Menschenbilder in der Psychotherapie. Interdisziplinäre Perspektiven und die Modelle der Therapieschulen, Wien 2012, 592.

¹⁰⁸⁴ *Hermann Lang*, Beziehung und Gespräch als psychotherapeutische Wirkfaktoren, in: *Hermann Lang* [Hg.], Wirkfaktoren der Psychotherapie, Berlin-Heidelberg-New York 1990, 37.

Dieser auf wohltuender Relation basierende Psychotherapiezugang fand seine ersten impliziten Realisierungen bereits bei Freud selbst, wenn wir uns etwa an die Betonung der *gemeinsamen* Arbeit an den Konstruktionen und Deutungen von Analytikerin und Patient erinnern.¹⁰⁸⁵ Freud bringt hier praktisch einen klaren Gegenentwurf für „die bis dahin gewohnte Unterwerfung der Patientin unter die ärztliche Deutungsmacht und Behandlungshoheit [...]“¹⁰⁸⁶, wenngleich diese in der weiteren theoretischen Entwicklung nur unzureichend manifestiert wurde und gegenwärtig im sogenannten ‚Intersubjektiven Ansatz‘ der Psychoanalyse eine Renaissance erlebt.¹⁰⁸⁷ Philosophisch geprägte Psychoanalytiker wie Jaques Lacan verwiesen allerdings auch schon in den späten Sechzigern des zwanzigsten Jahrhunderts auf die nicht zu vergessende Bedeutung eines herrschaftsfreien und Egalität anerkennenden Diskurses zwischen Psychotherapeutin und Patientin. „So wie der Analytiker die Rolle abtreten muss, die ihm von der zeitgenössischen Psychologie oder Psychiatrie oft zugewiesen wird – als Herr über die Realität, als Richter darüber, was real ist und was nicht –, so muss der Analytiker auch den Diskurs des Herren in allen Formen abtreten. Denn er macht den Analytiker schwerhörig [...].“¹⁰⁸⁸ Wenn Lacan den Begriff des Herren stark macht, ist die hegelianische Inspiration unverkennbar. Er reformuliert im klinischen Kontext Hegels Thesen von der dialektischen und anerkennungsverwiesenen Verfasstheit des Selbstbewusstseins, indem er festhält, dass in der psychotherapeutischen Übertragungsbeziehung ebenso ein Bewusstsein mittels eines anderen Bewusstseins zu einem Selbstbewusstsein vordringen möchte. „In der Übertragung findet also der Kampf um Anerkennung statt. Zwei Leute sind in den Kampf verwickelt, denn auch der Analytiker braucht ja die Anerkennung des Patienten, sonst ist er gar nichts, jedenfalls nicht der, dem das Wissen unterstellt wird, das dazu führen soll, dass der Patient Anerkennung findet.“¹⁰⁸⁹ Wir sehen also, dass es in der Psychotherapie nicht um die mittels der Objektivität des Psychotherapeuten zu verhandelnde Subjektivität des Patienten geht, sondern es sich um einen zwischenmenschlichen Prozess handelt, welcher vor allem durch eine „heil-

¹⁰⁸⁵ Siehe Punkt 3.3.5.2.

¹⁰⁸⁶ Reuter, Relationale Seelsorge, 71.

¹⁰⁸⁷ Vgl. ebd., 71-74.

¹⁰⁸⁸ Fink, Einführung in die Lacan'sche Psychoanalyse, 286.

¹⁰⁸⁹ Reiter, Spaziergänge mit Freud, 75.

same Praxis der Bezogenheit“¹⁰⁹⁰ und der Erfahrung von wahrhafter Anerkennung charakterisiert ist.¹⁰⁹¹ Welcher Aspekt der Bezogenheit im Hinblick auf eine heilsam ‚korrigierende emotionale Erfahrung‘¹⁰⁹² in den Vordergrund gestellt sein will, ob also grob gesagt eine Erfahrung der Reifung ermöglichenden Bindung¹⁰⁹³ oder der Identität ermöglichenden Trennung¹⁰⁹⁴ indiziert ist, liegt in der professionellen Wahrnehmung und Verantwortung des Psychotherapeuten. Aber es gilt: „Wesentlich ist, was zwischen Therapeut und Patient passiert.“¹⁰⁹⁵ Und jenes, was sich zwischen Therapeut und Patient entwickelt ist eben nicht kategorisierbar, weil sich hier Personen begegnen, welche in ihrer Subjektivität, Individualität und Identität einmalig sind und nicht in der theoretischen Matrix einer psychotherapeutischen Theorie aufgehen. „Die interpersonale Beziehung muss [deshalb – Anm. d. V.] geprägt sein von einer Haltung, die sich mit der Formel ‚Anerkennung des Fremden‘ charakterisieren lässt.“¹⁰⁹⁶ Im Hinblick auf die psychoanalytische Rezeption dieses Paradigmas der Anerkennung schreibt der Psychiater, Wissenschaftler und Direktor der Erwachsenenpsychiatrie Baselland, Joachim Küchenhoff (*1953): „Psychoanalyse ist am Subjekt, am Individuum und seiner Unverwechselbarkeit interessiert. Anders wäre die Langatmigkeit des Verfahrens nicht zu vertreten und zu erklären. Der Einzelfall ist so wichtig, weil die Begegnung zweier Persönlichkeiten immer einzigartig bleibt und auch einzigartige Möglichkeiten der Erkenntnis bereithält, die die bloße Theorie ausweiten.“¹⁰⁹⁷ Wenn Freud im Jahre 1912 schreibt, dass es mitunter eine der gefährlichsten Haltungen des Psychotherapeuten sei, seine Patienten ehrgeizig und eindrucksvoll von etwas überzeugen zu wollen¹⁰⁹⁸, dann verweist er damit implizit genau auf das Paradigma jener vorurteilslosen Anerkennung des anderen, welcher sich dann „mitteilt und zu erkennen gibt (,offen-

¹⁰⁹⁰ Reuter, Relationale Seelsorge, 100.

¹⁰⁹¹ Vgl. Reiter, Spaziergänge mit Freud, 75.

¹⁰⁹² Ein Begriff, den der Psychoanalytiker Franz Alexander (1891-1964) in den psychoanalytischen Diskurs einbrachte. Siehe diesbezüglich: Imke Melcher, Franz Alexander und die moderne Psychotherapie, Gießen 2013, 96ff.

¹⁰⁹³ Etwa im Sinne von Winnicotts ‚Halten‘ oder einer Ambivalenztoleranz fördernden Unterstützung im Hinblick auf Kleins ‚depressive Position‘. Siehe diesbezüglich Punkt 3.3.6.1.

¹⁰⁹⁴ Etwa im Hinblick auf differenzierungsunterstützende Maßnahmen bei ‚Ich-Diffusion‘-fördernden Konflikten. Siehe diesbezüglich Punkt 3.3.6.2.

¹⁰⁹⁵ Renate Hutterer-Krisch/Petra Klampfl, Gestalttherapie, in: Thomas Slunecko [Hg.], Psychotherapie. Eine Einführung, Wien 2009, 205.

¹⁰⁹⁶ Küchenhoff, Psychose, 27-28.

¹⁰⁹⁷ Ebd., 31.

¹⁰⁹⁸ Freud, Ratschläge für den Arzt, 55.

bart')¹⁰⁹⁹, wenn sein gewordenes So-Sein ohne sittliche Bemessung als (an-)erkennenswertes präsent werden darf. (Unbedingte) Anerkennung ist somit eine der wesentlichen tragenden Säulen der psychotherapeutischen Beziehung, wenngleich sie empirisch nicht darstellbar ist und darum gegenwärtig und zukünftig unter großem Argumentationszwang steht und stehen wird. Aber trotz allem musste man bisher zur Kenntnis nehmen, „wie wenig pharmakologische Forschungslogik [...] und lineares Kausaldenken verwendbar sind, wenn es um Kommunikation, Beziehung, intersubjektive Verständigung und wechselseitige Veränderung geht“¹¹⁰⁰.

3.3.8.3 Liebe

In seinen Studien über den Narzissmus schreibt der deutsche Psychoanalytiker Hans-Joachim Maaz (*1943): „Nur wer sich selbst wirklich mag, wer also im besten Sinne narzisstisch in seinem Selbstwert, in der Selbstliebe gesättigt ist, kann sich auch einem anderen liebend zuwenden. [...] Liebe ist also übertragungsfrei – es werden an den anderen keine Erwartungen gestellt und keine Enttäuschungen übermittelt.“¹¹⁰¹ Die Liebe spielt in der Psychotherapie beziehungsweise in der Psychoanalyse eine fundamentale Rolle, wenngleich hier unter ihr zunächst vordergründig nicht die reife, zweckungsfreie, auf reziproker Anerkennung und erotische Zärtlichkeit gegründete partnerschaftliche – und eben übertragungsfreie – Bezogenheit gemeint ist. In der Psychoanalyse ist hier etwas anderes zentral: Freud bemerkte in der Behandlung seiner Patienten und Patientinnen, „daß die Gefühlsbeziehung, die der Kranke zu ihm annimmt, von einer ganz eigentümlichen Natur ist“¹¹⁰² und „[d]iese Gefühlsbeziehung ist nämlich – um es ganz klar herauszusagen – von der Natur einer Verliebtheit“¹¹⁰³. Dieses bemerkenswerte Moment stellt keine gelegentliche Ausnahme in einer sonst von ‚ungefährlichen‘ Emotionen wie Vertrauen, Achtung und Anerkennung gekennzeichneten

¹⁰⁹⁹ Gerhard Stumm/Johannes Wiltshko/Wolfgang Keil, Grundbegriffe der Personzentrierten und Focusing-orientierten Psychotherapie und Beratung, Stuttgart 2003, 43.

¹¹⁰⁰ Slunecko, Psychotherapie, 25.

¹¹⁰¹ Hans-Joachim Maaz, Die narzisstische Gesellschaft. Ein Psychogramm, München 42015, 182.

¹¹⁰² Freud, Abriss der Psychoanalyse, 238.

¹¹⁰³ Ebd., 238.

ten Therapeut-Patienten-Beziehung dar, sondern zeigt sich für Freud „zwangsläufig“¹¹⁰⁴ in jeder psychotherapeutischen Behandlung.

Die Liebesanwandlungen der Patienten bedeuten für die Psychotherapie zweierlei: *Erstens* dienen sie der generellen Ankurbelung des Prozesses, auf den sich Therapeut und Patient gemeinsam einlassen. Sie initiieren nicht den formalen, dafür aber den beziehungshaften Anfang, mit dem das psychotherapeutische Ereignis irreversibel beginnt. Die Verliebtheit „gibt die Triebkraft zur Auffassung und Übersetzung des Unbewußten her; wo diese sich verweigert, nimmt sich der Patient nicht diese Mühe oder hört nicht zu, wenn wir ihm die von uns gefundene Übersetzung vorlegen. Es ist eigentlich eine Heilung durch Liebe“¹¹⁰⁵. Des Weiteren haben wir im Hinblick auf den Anfang einer Psychotherapie¹¹⁰⁶ davon gesprochen, dass die Patientin zwar einerseits wegen Leidensdruck verursachender Symptome in Behandlung kommt, aber im Grunde diese Symptome nicht aufgeben möchte, sondern den Umstand, dass selbige nicht mehr die gewohnte kompensatorische Befriedigung ermöglichen, beseitigen möchte. Die Patientin will eine Veränderung ohne Veränderung. Wo nun einerseits für Freud die Verliebtheit des Patienten von großer Wichtigkeit für die Mobilisierung einer Bereitschaft zur Introspektive darstellt, betont andererseits Lacan die Wichtigkeit des Begehrens von Seiten der Psychotherapeutin. Denn weil die Patientin in der Behandlung früher oder später sachte ihre Symptome ‚opfern‘ wird müssen, steht der Abbruch der Psychotherapie allzu oft im Raum. „Arbeitet der Therapeut mit Neurotikern, muss er *immer* ein Begehren nach den Patienten ausdrücken [...] [Hervorh. i. O.]“¹¹⁰⁷. Dieses Begehren der Psychotherapeutin stellt für Lacan die entscheidende mobilisierende Kraft für den therapeutischen Fortschritt dar. Besagtes Begehren wiederum muss ein absichtsloses und in seiner Intention für den Patienten nicht kategorisierbar sein. Das Begehren „besteht nicht darin, der Patientin Besserung zu wünschen oder ihr zu wünschen, dass sie im Leben erfolgreich ist, sich selbst versteht, wieder zur Schule geht, sich ihre Wünsche erfüllt oder etwas Bestimmtes sagt [...]. Es ist vielmehr ein

¹¹⁰⁴ Ebd., 239.

¹¹⁰⁵ William McGuire/Wolfgang Sauerländer [Hgg.], Sigmund Freud/C. G. Jung. Briefwechsel, Frankfurt a. M. 1974, 13.

¹¹⁰⁶ Siehe Punkt 3.3.4.2.

¹¹⁰⁷ Fink, Einführung in die Lacan'sche Psychoanalyse, 19.

rätselhaftes Begehren, das dem Patienten nicht mitteilt, was der Analytiker ihn sagen oder tun lassen möchte. Neurotiker finden nur allzu gern heraus, was andere Menschen von ihnen wollen, so dass sie die Wünsche dieser anderen Menschen erfüllen oder vereiteln können.“¹¹⁰⁸ Es sind also die Liebe der Patientin und das aufrichtige Begehren der Analytikerin, die mittels eines gemeinsamen Aufeinandertreffens und den daraus entstehenden Kräften die Psychotherapie einzuleiten vermögen.

Zweitens ermöglicht für Freud die Beobachtung der Gestaltung sowie die langsam eintretende Transformation dieser Verliebtheit des Patienten tiefe Einblicke in die Beschaffenheit seines Konfliktes. „Die Liebe des Patienten begnügt sich nicht damit zu gehorchen, sie wird anspruchsvoll, verlangt zärtliche und sinnliche Befriedigungen, fordert Ausschließlichkeit, entwickelt Eifersucht, zeigt immer deutlicher ihre Kehrseite, die Bereitschaft zur Feindseligkeit und Rachsucht, wenn sie ihre Absichten nicht erreichen kann, [...] [s]ie löscht das Interesse an der Kur und an der Genesung aus, kurz, wir können nicht daran zweifeln, sie hat sich an die Stelle der Neurose gesetzt, und unsere Arbeit hat den Erfolg gehabt, eine Form des Krankseins durch eine andere zu vertreiben.“¹¹⁰⁹ Freud führt aufgrund dieser Ersetzbarkeit des neurotischen Leidens durch ein Liebesleiden Ersteres in wesentlichen Aspekten auf Letzteres zurück. Dabei ist dieses Verlieben in den Analytiker wiederum selbst ein Widerstand gegen eine für Leidensminderung notwendige Bewusstmachung des zugrunde liegenden Konfliktes. Es wird unbewusst agiert anstatt bewusst erinnert. Der Patient versucht sich also (wie vermutlich schon oft zuvor in seinem Leben) selbst mittels einer vermeintlichen Liebesbeziehung zu heilen. Wo zuvor Freud die anfängliche Verliebtheit des Patienten in die Psychotherapeutin im Hinblick auf die intrinsische Motivation als wesentlich für den Beginn des Heilungsprozesses ansah, betont er ebenso die Problematik der Selbstheilungsversuche durch ‚Liebe‘, wenn sie sich im alltäglichen Leben der Patientin in Form eines redundanten, unbewussten und von Abhängigkeit dominierten Automatismus zeigt. „Dies ist die Heilung durch Liebe, welche er [der Patient – Anm. d. V.] in der Regel der analytischen vorzieht.“¹¹¹⁰

¹¹⁰⁸ Ebd., 21.

¹¹⁰⁹ Ebd., 239.

¹¹¹⁰ Sigmund Freud, Zur Einführung in den Narzißmus, in: Studienausgabe. Band III, Frankfurt a. M. ¹¹2012, 67.

Die Patientin zeigt in der Art und Weise, wie sie diese Verliebtheit gegenüber der Psychotherapeutin gestaltet (also darin den zugrunde liegenden Konflikt auch abzuwehren versucht) das Leiden verursachende und in Symptomen nach Kompensation eifernde Liebesdrama ihrer Kindheit, das in jeder Beziehung unbewusst und zwanghaft solange wiederholt wird, bis es seine Bewusstwerdung und eine geduldige Bearbeitung mittels besagter „heilsamer Bezogenheit“¹¹¹¹ erfahren durfte. Die unüberwundenen Aspekte des kindlichen Liebeslebens werden wie bei jeder anderen Person genauso auf den Psychoanalytiker *übertragen*; mit dem entscheidenden Unterschied, dass hier die Emotionen nicht reziprok ausagiert, sondern gemeinsam erinnert und durchgearbeitet werden. Wenn Maaz schreibt, dass echte Liebe übertragungsfrei ist, so haben wir es hier mit dem gegenteiligen Phänomen zu tun: der Übertragungs Liebe.¹¹¹² Und diese existiert nicht nur in der Beziehung zur Psychotherapeutin, sondern diffundiert alle Beziehungen der betreffenden Person. Mit Freud formuliert: „Wessen Liebesbedürftigkeit nun von der Realität nicht restlos befriedigt wird, der muß sich mit libidinösen Erwartungsvorstellungen jeder neu auftretenden Person zuwenden [...]“¹¹¹³

In den Ausführungen zur frühkindlichen Entwicklung des Kindes¹¹¹⁴ haben wir gesehen, wie entscheidend eine ausreichend gute Bemutterung für das Kind ist. Dies bedeutet vereinfacht, dass die mit dem Kind zunächst identifizierte und damit Seinskontinuität vermittelnde Mutter das Kind seiner selbst wegen liebt und auch dessen Liebe zu ihr anerkennt.¹¹¹⁵ „Wegen dieser Identifikation mit ihrem Säugling weiß sie, wie sie ihr Kind halten muß, so daß das Kind anfängt zu existieren und nicht zu reagieren.“¹¹¹⁶ Winnicott bezeichnet diese Form der Liebe als „Hingabe“¹¹¹⁷ und sieht in ihr die notwendige Bedingung für ein nicht auf Selbstverleugnung errichtetes Selbst. „Jeder Liebesbeweis des mächtigeren Erwachsenen hat in dieser Entwicklungsphase die gleiche

¹¹¹¹ Vgl. Reuter, Relationale Seelsorge, 100.

¹¹¹² „Als Übertragungs Liebe wird das affektiv aufgeladene Verhältnis, welches ein Patient in der Analyse gegenüber seinem Analytiker entwickelt, verstanden. Ohne Wiederholungszwang käme es nicht zur agierenden Re-Inszenierung in der Analyse [...]“ (Céline Kaiser, Rahmenszenen. Zur Dramaturgie des Erstkontaktes zwischen Arzt und Patient als Element der Psychotherapie 1796/1988, in: Walter Bruchhausen/Céline Kaiser [Hgg.], Szenen des Erstkontaktes zwischen Arzt und Patient, Göttingen 2012, 85.)

¹¹¹³ Freud, Zur Dynamik der Übertragung, 40.

¹¹¹⁴ Siehe Punkt 3.3.6.

¹¹¹⁵ Vgl. Fonagy/Target, Psychoanalyse und die Psychopathologie der Entwicklung, 205.

¹¹¹⁶ Winnicott, Ich-Verzerrung in Form des wahren und des falschen Selbst, 192.

¹¹¹⁷ Ebd., 193.

Wirkung wie die Milch für den Säugling. Das Kleinkind verliert sein Selbstgefühl, wenn es Liebesbeweise verliert und gewinnt es, wenn es Liebe gewinnt.¹¹¹⁸ Die „Angst vor Liebesverlust“¹¹¹⁹ ist ein entscheidender Faktor in der Genese eines jeden Menschen, und gerade wenn hier in früher Zeit diesbezügliche traumatisierende Privationen auftreten, werden diese Erfahrungen zeitlebens reproduziert.¹¹²⁰ Die Psychoanalyse setzt nun dort an, wo derartige (Nicht-¹¹²¹)Liebeserfahrungen¹¹²² zu tief sitzenden verdrängten Konflikten führten und hat zu ihrem Forschungsobjekt besagte Übertragungsliebe. Wo wir zunächst von der motivationalen Wichtigkeit des wahrhaftigen Begehrens und der anfänglichen Verliebtheit des Patienten sprachen, wo also zunächst die „Übertragung starker positiver Gefühle“¹¹²³ im Vordergrund steht, damit vom Patienten die Deutungen und Konstruktionen überhaupt akzeptiert werden können, muss klar sein, dass es „[o]hne Konfrontation mit dem Liebesmangel [...] auch in einer therapeutischen Beziehung keine Linderung [...] geben [kann].“¹¹²⁴ Dieser Liebesmangel drückt sich zuallererst auch in der Übertragungsliebe aus, welche eben nicht nur aus positiven Hinwendungen besteht, sondern sodann in ihr Gegenteil kippen kann. Wut, Frustration, Zorn, Eifersucht, Hass, um nur einige Möglichkeiten zu nennen, bestimmen dann das Geschehen und verweisen auf die Beschaffenheit einer deprivierenden Erfahrung in der Vergangenheit. Wenn Kernberg schreibt: „Man könnte sagen, die Übertragungsliebe gleicht der neurotischen Liebe darin, daß die Übertragungsregression die Entwicklung einer unerwiderten Liebe fördert“¹¹²⁵, ist damit exakt jener Umstand gemeint, dass der Patient die Psychotherapeutin in der Gestaltung seiner ‚Liebe‘ an den weit zurückliegenden Ort des Leiden verursachenden Dilemmas mitnimmt; dass also der Patient in seinem Lieben regrediert und damit den Weg zu seiner Verzweiflung, welche ihre Verursachung in frühen unbeantworteten Grundbedürfnissen findet, be-

¹¹¹⁸ *Fenichel*, Neurosenlehre I, 64.

¹¹¹⁹ Ebd., 69.

¹¹²⁰ An dieser Stelle müsste man den Zusammenhang von Liebesverlust und Schuldgefühl näherhin beleuchten, was allerdings aufgrund des Umfangs dieser Arbeit und der Nicht-Thematisierung von Freuds Strukturmodell der Psyche nicht geleistet werden kann. Darum nur ein Satz dazu: „Die Angst vor Liebesverlust oder vielmehr die Angst, die aus dem Verlust narzißtischer Zufuhr resultiert, verwandelt sich in eine Angst vor dem Verlust der Unterstützung durch das Über-Ich und damit in ein Schuldgefühl.“ (*Fenichel*, Neurosenlehre I, 196.)

¹¹²¹ Etwa das nicht ausreichend gute Gehalten-werden durch die Mutter.

¹¹²² Etwa ödipal nicht gelöste Liebesstrebungen.

¹¹²³ *Robert D. Hinshelwood*, Die Praxis der kleinianischen Psychoanalyse, Stuttgart 1997, 71.

¹¹²⁴ *Maaz*, Die narzisstische Gesellschaft, 177.

¹¹²⁵ *Kernberg*, Liebesbeziehungen, 169.

schreitet. Der Patient bringt in seiner von der Übertragungsliebe diffundierten Bedürfnisstruktur infantile Anteile zu Tage. Und er darf dies auch. Ohne Wenn und Aber. Gerade im Hinblick auf eine zur Stabilisierung des Ichs oft angewandte Verleugnung der Realität muss der Psychotherapeut „vor allem Bedingungen schaffen [...], die es dem Patienten ermöglichen, [...] ein höchst abhängiges, aber *reales* [hervor. d. V.], unreifes Kind zu werden; dann, und erst dann, kann der Analytiker das wahre Selbst analysieren“¹¹²⁶. In dieser analysierenden Arbeit an und mit der Liebe liegt dann freilich auch der Unterschied zu einer alltäglichen Liebesbeziehung, wo die „Tendenz zum [das Dilemma wiederholenden – Anm. d. V.] Agieren“ nicht durch besagte Reflexion gebrochen ist.

„Therapeutische ‚Liebe‘ ist immer nur professionelle Liebe, die zu bezahlen ist und die den mütterlichen Liebesmangel niemals ausgleicht. Nur der Schmerz ist das Tor zu einem freieren Leben“¹¹²⁷, schreibt Hans-Joachim Maaz in seiner Narzissmus-Studie. Wenn wir soeben gesehen haben, dass die Liebe der zentrale Schauplatz aller Entwicklung und Daseinsorientierung ist, ja, dass sie im Sinne eines Urknalls die *conditio sine qua non* aller Selbst- und Weltwahrnehmung ist und über den Verlauf eines Menschendaseins bestimmt, so wäre es an Vermessenheit nicht zu überbieten, wenn man sagte, dass die Psychotherapeuten und Psychotherapeutinnen jene Gralsgemeinschaft darstellen würden, welche im Besitz dieser reinen Liebe sei und dieselbe portioniert an die darum Bittenden und vor allem Bezahlenden verteilt. Außerdem könnte und kann selbst diese nachträgliche Liebe niemals jene Wunden verschließen, die in das Wesen des Menschen unauslöschlich eingeschrieben sind.¹¹²⁸ Und doch kann diese ‚therapeutische Liebe‘ zwischen Psychotherapeutin und Patientin jene Entwicklungsprozesse initiieren und fördern, die in früheren Zeiten (aufgrund einer nicht ausreichenden

¹¹²⁶ Donald W. Winnicott, Klassifikation: gibt es einen psychoanalytischen Beitrag zur psychiatrischen Klassifikation?, in: Donald W. Winnicott, Reifungsprozesse und fördernde Umwelt, Gießen 2006, 173.

¹¹²⁷ Maaz, Die narzisstische Gesellschaft, 177.

¹¹²⁸ „Die analytische Situation stellt sicherlich nicht eine einfache Wiederholung dieser Situation [zwischen Mutter und Kind – Anm. d. V.] dar, schafft aber durch die Übertragung ein analoges Modell. Allerdings schränkt der tief eingeschriebene Charakter mancher Spuren die Reichweite möglicher Veränderungen durch die Mittel der Psychoanalyse ein.“ (André Green, Die tote Mutter. Psychoanalytische Studien zu Lebensnarzissmus und Todesnarzissmus, Gießen 2011, 225.)

„emotionalen Verfügbarkeit“¹¹²⁹ der Primärobjekte und den damit verbundenen Images des Kindes) etwa aufgrund von Angst und einer zum Beispiel oft damit verbundenen Schuld gehemmt wurden. Wenn Winnicott schreibt, dass jeder Mensch immer auch ein „Ungefundener“¹¹³⁰ ist, so ist es nicht das Ziel einer therapeutischen Liebe, diesen Menschen durchgehend transparent zu machen, als vielmehr ihn dabei zu begleiten, das er jenes findet, was er für sich finden muss. Die psychotherapeutische Liebe (beziehungsweise das psychotherapeutische Begehren) will nichts. Sie ist keine naive Liebe, sondern spezialisiert auf jene „Beziehungsdramaturgie, in der wesentliche Wunsch-Anliegen des Patienten [...] erschließbar werden“¹¹³¹. Diese Wünsche, welche aufgrund der relationalen Verfasstheit des Menschen oft um die Themen (Wieder-)Verschmelzung oder Trennung kreisen, finden mit all jenen sie begleitenden Emotionen in der Therapie die nötige Zeit und einen von liebevoller Zuwendung geprägten Ort. Hass, Zorn, Aggression, Trauer, Wiedergutmachungswünsche, Schuld, perverses Verlangen, Rachegelüste, Tröstungsbedürfnisse, gehalten oder gefüttert werden wollen etc. – all diese psychischen Phänomene stoßen in der Psychotherapie nicht auf eine moralische Bewertung, sondern werden (vielleicht das erste Mal im Leben der Patientin) empathisch und sanktionsfrei anerkannt, wenngleich der Psychotherapeut wissen muss, ob er sich etwa (um wenige Beispiele zu nennen) mütterlich-dyadisch, väterlich-triangulierend, mehr aktiv oder aber passiv zu verhalten hat.¹¹³² Vor allem aber wird er sich von der Patientin als lebendiger und eben auch verlässlich liebender beziehungsweise begehrender Mensch in Anspruch nehmen lassen und seine eigenen Gefühle, wenngleich stets reflektiert, in den Prozess einfließen lassen, indem sie etwa zum rechten Zeitpunkt dem Patienten zur Verfügung gestellt werden. Letztlich stellt die Psycho-

¹¹²⁹ Peter Fonagy, *Bindungstheorie und Psychoanalyse*, Stuttgart ³2009, 83.

¹¹³⁰ Winnicott, *Die Frage des Mitteilens und des Nicht-Mitteilens*, 245.

¹¹³¹ Brigitte Bothe/Bernhard Grimmer, *Die therapeutische Beziehung aus psychoanalytischer Sicht*, in: Wulf Rössler [Hg.], *Die therapeutische Beziehung*, Heidelberg 2005, 56.

¹¹³² Um die Bedeutung dieser Aspekte etwas zu verdeutlichen: „Bei übertriebener Passivität zeigt der Analytiker eine gewisse Ähnlichkeit mit dem Verhalten einer frigid Frau, die nicht antwortend mitgeht und sich nicht wirklich vereinigt. Wir erfüllen dann zwar die ‚Verpflichtungen‘ des analytisch-ehelichen Vertrages, jedoch lustlos, ohne gefühlsmäßig beteiligt zu antworten. Natürlich sind unsere Patienten – Männer und Frauen – meist Neurotiker; ihre psychische Zeugungskraft geschädigt; ihren Worten fehlen häufig Bewegtheit und ‚Schwung‘, oder sie sind [...] ohne Liebe. Aber deshalb kommen sie ja zu uns [...]. In diesem Zusammenhang bedeutet Analytiker sein, *nicht* Vergeltung zu üben, *nicht* in den neurotischen Teufelskreis einzutreten, sich *nicht* den Abwehrmechanismen des Patienten zu unterwerfen, was ein beharrliches Bemühen um Verstehen mit einschließt. [Hervorh. i. O.]“ (Heinrich Racker, *Übertragung und Gegenübertragung. Studien zur psychoanalytischen Technik*, München ⁶2002, 39.)

therapie mit dieser Haltung eine ihrer zentralen Erkenntnisse in den Vordergrund: „Wenn [...] *das* fundamentale Problem der Patienten, der Menschen, mit Liebe zu tun hat, kann Heilung nur in einer Beziehungserfahrung mit Liebe angemessen sein. [Hervorh. i. O.].“¹¹³³ Gemeinsam mit der Anerkennung stellt die (wie ersichtlich recht variantenreiche) Liebe eines der wesentlichen Elemente des psychotherapeutischen Geschehens dar.

3.3.8.4 Freiheit

In seinen Überlegungen zu der vom ersten Schöpfungsbericht postulierten *bildlichen Entsprechung* (Abbild) von Mensch und Gott verweist Höhn entgegen aller konkretistischen Vereinnahmungsversuche dieser Rede auf die Bedeutung der Metaphorik des Bildes. Das Bild, welches seinem Original entspricht beziehungsweise ähnelt, steht in den Modalitäten von ‚Differenz‘, ‚Beziehung‘ und Identität zu diesem, weshalb die Bildrede für die grundlegende Intention und relationalontologische Verfassung von Schöpfung hervorragend geeignet ist. Gott ist nicht das Sein oder das Nicht-Sein per se, sondern eine Codierung jener „Wirklichkeit“¹¹³⁴, welche die Differenz von Nicht-Sein und Sein zugunsten des Seins intendiert (ex nihilo) und diese aufrecht erhält (continua). Die Kreatur bleibt in ihrem Seinsstatus *radikal auf dieses primäre Ereignis bezogen*; ohne ihm droht Seinsunterbrechung beziehungsweise die Regression ins Chaos. Und Chaos bedeutet Ich-Zerfall. In dieser absoluten Abhängigkeit ist nun das Seiende zu seinem das Sein setzenden Ursprung radikal different und damit als absolute Identität gesetzt. Wird der Unterschied zwischen Sein und Nicht-Sein aufgehoben, stellt sich die Frage nach Relation und Identität nicht mehr. Allerdings liegt der Unterscheidung von Ursprung und Abbild keineswegs ein hierarchisches Moment zugrunde, als vielmehr der Unterschied als wohltuender definiert wurde.¹¹³⁵ Wohltuend insofern, weil sich gerade in der Grundlosigkeit der Setzung und Aufrechterhaltung von Sein die unbedingte und deshalb liebende Anerkennung als Matrix der Schöpfung zu erkennen gibt.

¹¹³³ Grepmair/Nickel, Achtsamkeit, 64.

¹¹³⁴ Höhn, Fundamentaltheologie, 98.

¹¹³⁵ Siehe Punkt 2.2.2.3.

Wenn für Höhn Gott nun die Wirklichkeit am Anfang als Zusammenspiel der Faktoren Differenz, Beziehung und Identität setzt und der Anfang sodann ein mitlaufender Anfang ist, bedeutet dies, dass die so geschaffene Wirklichkeit alles konkret Seienden von diesen drei Faktoren ausnahmslos diffundiert wird. Darin macht Höhn dann konkret die Bildhaftigkeit des Menschen zu Gott fest: Wo Letzter für Ersteren daseins-, identitäts- und freiheitskonstitutiv ist¹¹³⁶, realisiert dies der Mensch in seinem eigenen Welt- und Mitmenschverhältnis. Wo der Mensch in seiner Freiheit auf einen ursprünglich und fundamental ins-Sein-haltenden, wohltuend differenzierenden und identitätsanerkennenden Gott (also auf einen anderen) angewiesen ist, ist jeder Mensch in der Entwicklung seiner Freiheit auf genau diese Zusage mittels eines Mitmenschen (also eines anderen) angewiesen sowie er selbst für die anderen eine diesbezügliche Möglichkeitsbedingung darstellt. Existentielle Freiheit im Sinne eines Wahrhaftig-werden-Dürfens seiner selbst ist also kein sich solipsistisch emergierendes, sondern ein interdependentes Ereignis.

Wir möchten an dieser Stelle nicht mehr auf die weiter oben ausführlich behandelte Bedeutung der Primärobjekte für den beginnenden und sich entwickelnden Menschen eingehen.¹¹³⁷ Wir haben bereits besprochen, dass sich die Identität eines Menschen nur durch eine verlässlich anerkennende Liebesbeziehung in eine authentische entwickeln kann und für diesen auch bewusst annehmbar wird. Diese ursprüngliche mehr oder weniger liebevolle Beziehungserfahrung, welche gerade auch sein Selbstverhältnis und damit seine zukünftige Bindungsorganisation bestimmt, wird vom Menschen internalisiert und ein Leben lang in sich bewahrt. Er bleibt hier auf seine frühen Erfahrungen, welche sowohl den Beginn einer Freiheitsgeschichte oder aber auch eines leidvollen Dramas bedeuten können, verwiesen. Gerade im Hinblick auf den Abbildbegriff, der die Möglichkeit der Identität aus der absoluten Verwiesenheit auf das Differente heraus erklärt, ist an dieser Stelle für uns die psychoanalytische Einsicht wichtig, dass „Unabhängigkeit [...] aus der Abhängigkeit entsteht“¹¹³⁸.

¹¹³⁶ Höhn, zustimmen, 70.

¹¹³⁷ Siehe Punkt 3.3.6.

¹¹³⁸ Winnicott, Klassifikation, 179. Siehe diesbezüglich auch unsere Ausführung in Punkt 3.3.6.1.

Mit dem von Pröpper stark gemachten Begriff Kierkegaards, der „Selbstwahl“¹¹³⁹, haben wir dargelegt, dass die Liebe insofern Freiheitgeschehen ist, als sie eben zu besagter Unabhängigkeit und zur Wahrheit (in) der eigenen Existenz einlädt. Dies kann nur dann geschehen, wenn diese Existenz fundamental anerkannt ist. Ist dies nicht der Fall, ist die Gefahr groß, dass sich das Selbst im Hinblick auf zu erhaschende Gratifikationen durch die Umwelt modifizieren, also entfremden, muss und somit bloß reagiert anstatt autonom zu agieren. „Das falsche Selbst wird auf der Grundlage von Gefügigkeit aufgebaut“¹¹⁴⁰, schreibt Winnicott. Wenn der Mensch seine inneren Abhängigkeitsverhältnisse nie transzendieren konnte, wird er auch diese Konstellation in seinen Beziehungen reinszenieren. Freud mahnt diesbezüglich die Professionisten: „Sosehr es den Analytiker verlocken mag, Lehrer, Vorbild und Ideal für andere zu werden, Menschen nach seinem Vorbild zu schaffen, er darf nicht vergessen, daß dies nicht seine Aufgabe im analytischen Verhältnis ist [...]. Er wiederholt dann nur einen Fehler der Eltern, die die Unabhängigkeit des Kindes durch ihren Einfluß erdrückt hatten, ersetzt nur die frühere Abhängigkeit durch eine neuere.“¹¹⁴¹ Freilich macht man sich bei einer Verliebtheit in den Psychotherapeuten von diesem abhängig¹¹⁴² und natürlich kann es zu starken Identifikationen mit demselben kommen und man möchte nun zum Beispiel genau wie oder absolut anders als die Psychotherapeutin werden; aber all diese Konstellationen sind eben immer unter dem Aspekt der Übertragung und darin als nicht befriedigend verarbeitete und integrierte Episoden in der Biographie des Menschen zu verstehen. Genauso nimmt man aus der Therapie aber auch korrigierende Erfahrungen mit und die Psychotherapeutin wird ja Bestandteil der inneren psychischen Welt des Patienten. Freud betont, wie groß aber die Versuchung ist, den anderen nach seinem Ebenbild zu formen und Winnicott zeigt, wie groß die Versuchung ist, sich selbst zugunsten der anderen zu verformen.

Genauso wenig wie es in der biblischen Rede vom „Abbild Gottes“ nun darum geht, wie Gott zu werden beziehungsweise zu sein, intendiert die Psychotherapie, dass der Patient wie die Psychotherapeutin wird oder seinen Charakter an das jeweilige Ideal

¹¹³⁹ Pröpper, Theologische Anthropologie, 502.

¹¹⁴⁰ Winnicott, Klassifikation, 173.

¹¹⁴¹ Freud, Abriss der Psychoanalyse, 70.

¹¹⁴² Siehe Punkt 3.3.8.3.

der therapeutischen Schule anpasst. Dies wäre eine fundamentale Verkehrung der eigentlichen Bestrebung. Vielmehr geht es um die mittels einer Beziehung initiierte Erfahrung einer Freiheit, die einem das Leben als das *eigene* entdecken und (so weit es möglich ist) als authentisches Selbst vollziehen lässt. Viktor Frankl schreibt diesbezüglich, dass beim Neurotiker die Freiheit im Daseinsvollzug stark eingeschränkt ist. „[D]er neurotische Mensch verstellt sich selbst den Weg zu seinen eigentlichen Möglichkeiten, er steht sich selbst im Wege zu seinem ‚Sein-Können‘. So deformiert er sein Leben und entzieht sich der ‚Werdewirklichkeit‘.“¹¹⁴³ Es geht in der Psychotherapie also nicht darum, das Lebens- und Wirklichkeitsmodell des Psychotherapeuten zu imitieren, sondern die „Freiheit zu einer [autonomen – Anm. d. V.] Stellungnahme gegenüber all den Bedingungen [des Lebens zu erlangen]“¹¹⁴⁴. Freud meint dasselbe, wenn er (etwas technischer) schreibt, dass die Psychoanalyse „ja die krankhaften Reaktionen nicht unmöglich mache[...], sondern dem Ich des Kranken die *Freiheit* [Hervorh. i. O.] schaffen soll, sich so oder anders zu entscheiden“¹¹⁴⁵. Wenn Psychotherapie eine authentische Beziehung zwischen Psychotherapeut und Klientin ist, dann bedeutet dies, dass auch der Psychotherapeut in seinem Freiheitsvollzug und Selbstverständnis immer wieder auf die Probe gestellt wird und blinde Flecken in seinem Wahrnehmungsspektrum entdeckt.¹¹⁴⁶ Für die Beteiligten, Psychotherapeut und Klientin, bedeutet die psychotherapeutische Begegnung immer einen Zugewinn an Handlungsspielraum hinsichtlich der intra- und extrapsychischen Bedingungen des Daseins, und im Hinblick auf die von Höhn betonte relationale Ontologie finden wir in der Psychotherapie die Praxis einer konkret interpersonalen und darin oft äußert langwierigen Umsetzung dessen, dass sich Freiheit nicht aus sich selbst erschließt, sondern ausschließlich als aus einer anerkennend liebenden Beziehung heraus zugesagte entstehen und furchtlos¹¹⁴⁷ empfunden werden kann.

¹¹⁴³ Frankl, *Ärztliche Seelsorge*, 132.

¹¹⁴⁴ Ebd., 18.

¹¹⁴⁵ Sigmund Freud, *Das Ich und das Es*, in: Studienausgabe. Band III, Frankfurt a. M. 112012, 317.

¹¹⁴⁶ Siehe dazu zum Beispiel: Maya Mäder, *Selbsterfahrung in der Psychotherapie. Die Bedeutung für den Kompetenzerwerb in der Aus- und Weiterbildung zum transaktionsanalytischen Psychotherapeuten*, Münster-New York 2017, 174f.

¹¹⁴⁷ Zum Phänomen einer Furcht vor Freiheit empfiehlt sich etwa: Erich Fromm, *Die Furcht vor der Freiheit*, München 142008.

3.3.8.5 Zusammenschau

Wo wir mit Höhn gesehen haben, dass die Schöpfung als bedingungslose Setzung von Sein im Sinne eines verzweckungsfreien Liebesaktes – der sich als Koinzidenz einer von absoluter Anerkennung geprägten Beziehung und einer unhintergebar wohlthuenden Differenz zur Ermöglichung von wahrhafter Identität auszeichnet – zu verstehen ist, zeigt sich die immanente Sinnintention von identitätsfähigem Dasein in ihrem konkreten Freiheitsvollzug. Diese Definition einer unbedingten Freiheit ist freilich philosophisch-theologischer Art, welche sich aber gegen ihre Isolation in einen exklusiv intelligiblen und metaphysischen Bereich insofern verwehrt, als dass mit der Rede von der Abbildlichkeit des Menschen der Verweis geleistet wird, dass mit Identitäts- und Freiheitsfähigkeit ausgestattetes Sein *zu seiner Verwirklichung* radikal auf einen konkreten (liebenden und anerkennenden) Anderen angewiesen ist. Der konkret seiende Mensch bildet als Abbild in seiner Daseinsstruktur das Potenzial der Schöpfungsmodalitäten von Differenz, Beziehung und Identität ab und vermag dieses Strukturpotenzial mittels der konkreten Erfahrung einer geduldig liebenden Anerkennung, die bindende und trennende Elemente impliziert, in gewonnener und stets zu gewinnender Freiheit zu realisieren. Wir haben in unseren Ausführungen gesehen, dass die Beziehungsmodalitäten von unbedingter Anerkennung und Liebe jene Freiheitsräume eröffnen, welche die Entwicklung (etwa von Identität) ermöglichen. Eines der Ziele der Psychotherapie wäre sodann die von Verzweckungselementen gereinigte Internalisierung (nihilo), als stabilisierende Nachhaltigkeit zu verstehende Konservierung (conservation) und kontinuierliche Etablierung (continua) jener zunächst von außen erfahrenen Zuwendung als Selbstbeziehung¹¹⁴⁸. Wir haben dann mit Lacan darauf hingewiesen, wie zentral der *herrschaftsfreie* Diskurs für jenen Kampf um Anerkennung ist, in dem um fundamentale Rechtfertigung und täuschungsfreies Selbstbewusstsein miteinander gerungen wird. Hierarchiefreies Anerkannt-werden und Anerkennen-können sind in der psychotherapeutischen Begegnung für die Beteiligten von fundamentaler Bedeutung, weil sie sich jeweils neu im anderen entdecken können und somit identitäts-, daseins- und letztlich freiheitskonstitutive Offenbarungsprozesse initiiert werden.

¹¹⁴⁸ Siehe Punkt 3.3.8.2.

Psychische Leidensgeschichten werden gerade in der Psychoanalyse als misslungene Liebesgeschichten in der frühen Daseinsphase des Menschen verstanden. In weiterer Folge ist die anfängliche Emotion der Hingezogenheit des Patienten zum Psychotherapeuten von großer Bedeutung.¹¹⁴⁹ Diese Verliebtheit des Patienten wird in ihrer Bedürftigkeit professionell erwidert indem sie als Übertragungsgeschehen verstanden wird, welches zutiefst anerkannt und sodann methodisch gehandhabt wird. Diese Übertragungsliebe ist freilich keine normale Liebe¹¹⁵⁰, sondern erweist sich in ihrer zu leistenden Decodierung und Entwicklung als Möglichkeitsbedingung für die Erfahrung wahrhaftiger Liebes- und Beziehungsfähigkeit, die sodann im Modus der Freiheit subjektiv gestaltet werden kann. Zugleich bedarf es allerdings eines zweckfreien authentischen Begehrens seitens der Psychotherapeutin, ohne welche die intrinsische Motivation zur oft mühsamen Arbeit zu versanden droht. Psychotherapie stellt also – unabgesehen von aller Professionalität – ein nicht romantisch zu verklärendes, aber sehr wohl ein wirkliches reziprokes Beziehungs- beziehungsweise Liebesereignis dar.

Höhn betont, dass „[i]m Geschehen der unbedingten Anerkennung eines Menschen [...] sich sowohl die Transzendenz der Wirklichkeit Gottes (im Moment unverfügbarer Unbedingtheit) als auch deren Immanenz (im Moment der Anerkennung einer bedingten und endlichen Existenz) [ereignet]“¹¹⁵¹. Wir können diesbezüglich die Überlegung anstellen, dass in der Psychotherapie mittels der beziehungshaft verankerten Zusage einer wohlwollende Differenz ermöglichenden Anerkennung, einer sich schuldlos entwickeln dürfenden wie integrativen Liebe und einer das Subjekt konsolidierenden Autonomiebejahung sich der Mensch auf eine Wirklichkeit hin zu überschreiten vermag, welche eine authentische Annahme der eigenen Gewordenheit ermöglicht und einen tiefendimensionalen Selbst- und Objektbezug im Modus jener Liebe fördert, welche personales Seins-, Identitäts- beziehungsweise Handlungspotential als bejähbare Freiheitserfahrung erschließbar werden lässt. Zunächst *verwickeltes* Sein transzendiert sich zu einer konkreten Identität hin und Identität transzendiert sich in fundamental

¹¹⁴⁹ Siehe Punkt 3.3.8.3.

¹¹⁵⁰ Wenngleich die Übertragungsliebe sowie die normale Liebe als jeweils echte Liebe an sich verstanden wird, muss klar sein: „Dem Liebenden geht es nicht darum, die infantilen Wurzeln seiner Liebe zu verstehen; der Analytiker hingegen verfolgt genau dieses Ziel.“ (*David Mann*, *Psychotherapie: Eine erotische Beziehung*, Stuttgart 1999, 66.)

¹¹⁵¹ *Höhn*, *Der fremde Gott*, 145.

bejahbares Sein hinein. Die Transzendenz hin zu Gott und die Transzendenz hin zur differenz-, liebes- und beziehungsfähigen Identität als Freiheitsgeschehen bezeichnen hier unter Umständen zwei Seiten einer Medaille. Dies wäre – wie bereits erwähnt – die theologische Rede von der Einheit von Selbst-, Nächsten- und Gottesliebe.

Und in einer immanenten Erfahrung wie einer interpersonalen Anerkennungs- und Liebesbeziehung wie (zum Beispiel in) der Psychotherapie, welche nicht als Ziel und Selbstzweck, sondern als bescheidener Türöffner im Hinblick auf zukünftiges und eigen-tliches Existieren des Patienten verstanden werden darf, kündigt sich dann möglicherweise auch leiser oder lauter die alles Raumzeitliche transzendierende *Gültigkeit* der *sinnvollen* Setzung eines von Endlichkeit, Ambivalenz und Kontingenz gekennzeichneten Seins an.

3.3.9 Der normale Neurotiker¹¹⁵²

Wo wir mit Höhn den Akt von Schöpfung als eine mittels nachhaltig anerkennender sowie liebender Beziehung und wohlwollender Differenzierung provozierte Freisetzung von sich selbst entschieden wählender Identität definierten, stellten wir in unseren abschließenden Überlegungen über die ‚Sündigkeit des Menschen‘ diesem idealen Modell die Beobachtungen Franz-Xaver Kaufmanns gegenüber, der das postmoderne Subjekt vor allem durch dessen Grunderfahrungen von Beziehungs-, Identitäts- und Wirkungslosigkeit geprägt sieht.¹¹⁵³ Wir haben dabei auch auf die Erkenntnis etwa von Luckmann oder Adorno hingewiesen, dass eine exklusivierend-reduktionistische Deutung von Wirklichkeit, sei es durch die Religion oder durch die Vernunft, um das ihr intrinsische Moment der Dialektik nicht umhinkommt und mit der Produktion von Unheil verbunden ist. Und selbst die biblischen Verfehlungsgeschichten, welche sich an die zunächst bloß ‚gute‘ Schöpfung anschließen, erzählen von Paradiesvertreibung, Scham, Mord, orgiastischen Entgleisungen und Größenwahn. Wo mit Höhn die Sinnstruktur von Schöpfung mittels der Begriffe *Dasein*, *Identität* und *Freiheit*, aber auch *Anerkennung* und *Liebe* codiert wurde, zeigt sich die Realisierung dieser Intention als uneingelöste. Die Welt ist zuallererst kein Ort vorzüglicher Anerkennung, Liebe und der

¹¹⁵² In Anlehnung an die Punkte 2.2.2.4 bis 2.2.2.4.2.

¹¹⁵³ Siehe Punkt 1.4.4.2.

Ermöglichung selbstwahlfähiger Identität. Die Sünde wurde dabei nicht im juristischen Sinne als Straftatbestand eingeführt, sondern als eine die menschliche Existenz seit jeher diffundierende Ingredienz von Dasein, die durch die permanente Gefahr einer Daseins-, Selbst- und Freiheitsverfehlung ausgezeichnet ist. Dabei gingen wir auf die augustinische und lutherische Metapher vom Sünder als verkrümmten Menschen (*homo curvatus*) ein, womit ein Existenzmodus beschrieben wurde, der sich in Ermangelung einer das Subjekt rechtfertigenden Liebe als ein Rückzug in sich selbst sowie einer Isolierung im Hinblick auf die Beziehungen zu anderen und der Welt auszeichnet. Die sichtbaren Symptome, also Ersatzhandlungen und Kompromisse, der Sünde sind sodann der Versuch, diese das Subjekt fragmentierende oder sogar negierende Leere mit viel Mühsal zu kompensieren. Sünde ist also keine moralische, sondern eine existenzielle Kategorie. Wenn Schoberth die Sünde als fundamentalen und „unheilvollen Riss in der menschlichen Person [bezeichnet], der tiefer reicht als ihr Wille gut zu sein“¹¹⁵⁴, dann wird man mit einer moralisch-missionarischen oder sanktionellen Zurechtweisung vordergründig vielleicht Weniges, aber nachhaltig gar nichts erreichen. Mit Luther haben wir darauf verwiesen, dass es von eminenter Wichtigkeit ist, dass der Mensch zuallererst sein (potenzielles) Sündersein erkennt und mittels dieser ‚Krankheitseinsicht‘ eine erste Bahnung hin zur Regeneration vollzieht.¹¹⁵⁵ Für eine Entkrümmung muss die Verkrümmung wahrgenommen werden können. Dies kann aber nur geschehen, wenn die Sünde nicht a priori verdammt, sondern zunächst im Modus der Zugewandtheit anerkannt, verstanden und respektiert wird. Dann ist möglicherweise eine Erlösung vom Chaos hinein in eine wohltuende Ordnung möglich, die nicht in einer utopisch-göttlichen Vollendung des Menschen mündet, sondern in seine Heilung, die wir ethymologisch als Ganzwerdung¹¹⁵⁶ und psychologisch etwa als die Fähigkeit zur Integration abgespaltener Selbstanteile verstehen.

¹¹⁵⁴ Schoberth, *Theologische Anthropologie*, 121.

¹¹⁵⁵ Ebeling, Luther, 113f.

¹¹⁵⁶ Duden, *Herkunftswörterbuch*, 248.

3.3.9.1 Die konfliktuelle Verfassung des Menschen

Für die Psychotherapie ist der Begriff der ‚Sünde‘ ein fremder und doch behaupteten die ersten Tiefenpsychologen die *grundlegend konfliktuelle Verfasstheit* des Menschen.¹¹⁵⁷ Wir haben diesbezüglich etwa bereits in unseren Ausführungen zur frühkindlichen Entwicklung dargelegt, wie unweigerlich kompliziert die ersten Lebensjahre des Menschen verlaufen und wie viele innere und äußere Hindernisse er – mehr oder weniger gelingend – zu bewältigen hat.¹¹⁵⁸ So schreibt Freud: „Sich mit der Welt der Wirklichkeit zu vertragen ist natürlich eine der Hauptaufgaben für jedes menschliche Wesen. Dem Kind wird diese Aufgabe nicht leicht gemacht. Keine der Strebungen seiner Libido kann in der Wirklichkeit volle Befriedigung finden.“¹¹⁵⁹ Freud betont damit, dass die Wünsche und Triebansprüche des Kindes zunächst einmal untereinander schwierig zu vermitteln sind und sodann in der Außenwelt selten auf jenes Echo stoßen, das erwünscht wird. Diese Herkulesaufgabe der Vermittlung ist für niemanden restlos bewältigbar; nicht Weniges muss verdrängt werden, wobei der ständige Versuch des Verdrängten, doch noch ins Bewusstsein zu gelangen, durch das neurotische Symptom als Ersatzbefriedigung abgewehrt wird. Weil von diesen Vorgängen niemand ausgeschlossen bleiben kann, behauptet Freud: „Wir haben ein Recht zu sagen: Alle Menschen sind mehr oder weniger neurotisch.“¹¹⁶⁰ Diese Behauptung stützt Freud unter anderem auf sein Studium des Traumes, welcher ja in der psychoanalytischen Theorie zuvor-derst die Funktion der geschickt kaschierten Erfüllung verdrängter Wunschregungen darstellt.¹¹⁶¹ Freud betont, dass der Traum selbst bereits eine Kompromissbildung¹¹⁶² darstellt, in dem er mittels das Ich nicht überfordernden¹¹⁶³ Halluzinationen den Wunschanspruch des Träumenden befriedigt. Etwas radikaler formuliert: „Der Traum

¹¹⁵⁷ Vgl. List, Psychoanalyse, 100.

¹¹⁵⁸ Siehe Punkt 3.3.6f.

¹¹⁵⁹ Freud, Abriss der Psychoanalyse, 296.

¹¹⁶⁰ Ebd., 297. „Jedes menschliche Ich, kann man abschließend sagen, ist das Endergebnis der Bemühung um den Ausgleich all dieser Konflikte [...]“ (Ebd., 297.)

¹¹⁶¹ „Diese Ersetzung des Anspruches durch Wunscherfüllung bleibt die wesentliche Leistung der Traumarbeit.“ (Freud, Abriss der Psychoanalyse, 65.) „In jedem Traum soll ein Triebwunsch als erfüllt dargestellt werden.“ (Freud, Neue Folge der Vorlesungen, 22.)

¹¹⁶² Vgl. ebd., 22.

¹¹⁶³ Bei überfordernden Bildern würde der Schlaf des Betroffenen unterbrochen werden, was ja zu vermeiden des Traumes Ziel ist.

ist also eine Psychose [...].“¹¹⁶⁴ Für Freud ist der Traum im Sinne der Ersatzbildung ein Symptom, welches jeden Menschen betrifft. Dies lässt ihn feststellen: „Auch der Gesunde ist virtuell ein Neurotiker, aber der Traum scheint das einzige Symptom zu sein, das zu bilden er fähig ist.“¹¹⁶⁵ Und noch ein wenig später konstatiert er sodann: „Unterwirft man sein [des Träumers – Anm. d. V.] Wachleben einer schärferen Prüfung, so entdeckt man freilich [...], daß dies angeblich gesunde Leben von einer Unzahl geringfügiger, praktisch nicht bedeutsamer Symptombildungen durchsetzt ist. [...] Der Unterschied zwischen nervöser Gesundheit und Neurose schränkt sich also aufs Praktische ein [...].“¹¹⁶⁶ In einer seiner zwischen 1915 und 1917 gehaltenen Vorlesungen hält Freud dann grundsätzlich fest: „[...] [S]o erkennen sie leicht, daß ‚Kranksein‘ ein im Wesen praktischer Begriff ist. Stellen Sie sich aber auf einen theoretischen Standpunkt und sehen von diesen Quantitäten ab, so können Sie leicht sagen, daß wir alle krank, d. i. neurotisch sind [...].“¹¹⁶⁷

Aufgrund dieser grundsätzlichen konfliktuellen Disposition ist „[d]er Krankheitsbegriff der Psychoanalyse [...] daher ein relativer; ‚pathologisch‘ und ‚normal‘ sind eher quantitative denn qualitative Unterscheidungen.“¹¹⁶⁸ Mit Lacan haben wir gesehen, dass auch dieser lediglich zwischen neurotischer, perverser und psychotischer Struktur unterscheidet und er das gefährliche Ideal des ‚gesunden Menschen‘ außen vorlässt.¹¹⁶⁹ Bereits Freud kann mit der Vorstellung eines normalen Ich wenig anfangen und merkt an: „Aber ein solches Normal-Ich ist, wie die Normalität überhaupt, eine Idealfiktion. Das abnorme, für unsere Absichten unbrauchbare Ich ist leider keine.“¹¹⁷⁰ Wir sehen also, dass die Psychoanalyse sich davor scheut, ein Ideal von ‚Normalität‘ oder ‚Gesundheit‘ zu veranschlagen; stattdessen konstatiert sie, dass der Konflikt mit all seinen Möglichkeitsbedingungen und Nebenerscheinungen ein wesentlicher und unausmerzbarer Bestandteil der *conditio humana* ist. „Für die Psychoanalyse gibt es keine stö-

¹¹⁶⁴ Freud, Abriss der Psychoanalyse, 67.

¹¹⁶⁵ Freud, Vorlesungen, 436.

¹¹⁶⁶ Ebd., 436.

¹¹⁶⁷ Ebd., 342.

¹¹⁶⁸ List, Psychoanalyse, 100.

¹¹⁶⁹ Siehe Punkt 3.3.6.2.2.

¹¹⁷⁰ Freud, Die endliche und die unendliche Analyse, 151.

rungsfreie Entwicklung.“¹¹⁷¹ Anders formuliert: Das Neurotische¹¹⁷² (oder das Perverse beziehungsweise Psychotische) gehört zur Normalität des Menschen.¹¹⁷³

Man kann dies als pessimistisches Menschenbild, oder aber auch als ein die Realität integrierendes bezeichnen, denn die Psychoanalyse geht ebenso davon aus, dass im Hinblick auf die Konflikthalte „durch ihre Bewusstmachung und das Verstehen ihrer [...] Bedeutungen [...] Heilung möglich [ist]“¹¹⁷⁴. Wenn wir zuvor vom gefährlichen Ideal der ‚Gesundheit‘ sprachen und nun den Begriff der ‚Heilung‘ anführen, möchten wir abschließend mit Freud selbst konkretisieren, was die Psychoanalyse darunter versteht:

„Ich habe wiederholt von meinen Kranken, wenn ich ihnen Hilfe oder Erleichterung durch eine kathartische Kur versprach, den Einwand hören müssen: Sie sagen ja selbst, daß mein Leiden wahrscheinlich mit meinen Verhältnissen und Schicksalen zusammenhängt; daran können Sie ja nichts ändern; auf welche Weise wollen Sie mir denn helfen? Darauf habe ich antworten können: [...] Ich zweifle ja nicht, daß es dem Schicksale leichter fallen müßte als mir, ihr Leiden zu beheben; aber Sie werden sich überzeugen, daß viel damit gewonnen ist, wenn es uns gelingt, ihr hysterisches Elend in *gemeines* Unglück zu verwandeln. Gegen das letztere werden Sie sich mit einem wiedergenesenen Nervensystem besser zur Wehr setzen können. [Hervorh. d. V.]“¹¹⁷⁵

Freud betont hier, dass es die Leidensfreiheit als solche nicht gibt, aber die effektive neurotische Erkrankung mit einer bedenklichen Ich-Verarmung und Vereinsamung einhergeht. Die Verwandlung des neurotischen Elends in ein durch die Integration von Realität gemeinsam leichter zu ertragendes Elend, bedeutet die Erkenntnis, dass kein Mensch vor den Mühen der Existenz gefeit ist, allerdings als durch Beziehung gestärktes Subjekt jene Kontingenzen aufrechter zu ertragen vermag. Markus Fähr bringt die Intention der Psychoanalyse auf den Punkt, wenn er festhält: „Der Mensch bleibt

¹¹⁷¹ List, Psychoanalyse, 101.

¹¹⁷² „Von einer effektiven neurotischen Erkrankung spricht man, wenn in einem oder mehreren Lebensbereichen infantile Strebungen dauerhaft zu Störungen oder Einschränkungen führen bzw. wenn sich eine bestimmte neurotische Konfliktbewältigungsform generalisiert.“ (Ebd., 103.)

¹¹⁷³ Siehe diesbezüglich zum Beispiel: Arno Gruen, Der Wahnsinn der Normalität. Realismus als Krankheit: eine Theorie der menschlichen Destruktivität, München 152007.

¹¹⁷⁴ Ebd., 101-102.

¹¹⁷⁵ Breuer/Freud, Studien über Hysterie, 322.

Mensch. Die Psychoanalyse kann ihm helfen, dies zu erkennen [...]. [...] [A]ber gerade in der Erkenntnis dieser Begrenzung und dessen, wer wir wirklich sind, liegt die potenzielle Veränderung.“¹¹⁷⁶ Die entscheidende Transzendenzerfahrung in der Psychotherapie wäre jene der Überwindung von durch Angst, Scham und Schuld generierten identitätsverschleiernenden Widersprüchen. Wenn der Schweizer Psychotherapeut und Leiter des Instituts für christliche Psychologie in Winterthur, Roland Mahler, schreibt, dass dieses „Heilungsverfahren dem Menschen ein neues Selbstverständnis im Sinne einer Gewissheit der Zugehörigkeit ab[fordert], welche sich immer wieder abgrenzt gegen eine einengende Begrenztheit durch die Angst (vor dem Verlorensein), aber auch gegen die Unbegrenztheit der Handlungsobjekte und der Beliebigkeit der Ich-Konstrukte im Zeichen einer expansiven Identitätssuche“¹¹⁷⁷, dann können wir an dieser Stelle den Kreis zu Kaufmanns Behauptung schließen, welcher konstatiert: „Das Christentum ist nur dann noch [zu etwas] gut, es ist nur dann noch notwendig, wenn es zum Aufbau von Selektivität und Selbstreferentialität beiträgt.“¹¹⁷⁸

Die Rede vom Menschen als Sünder verweist in ihrer Intention auf Ähnliches wie die Rede vom normalen Neurotiker; nämlich, dass der für beziehungspathologische Tendenzen höchst anfällige Acker des Lebens nur unter großer Mühsal zu bebauen ist und diese Schmach ausschließlich durch die (tatsächlich mögliche) Erfahrung authentisch anerkennender und liebevoller Beziehungen sinn-, freiheits- und identitätsstiftend zu bewerkstelligen ist.

3.3.9.2 Beziehungspathologische Tendenzen¹¹⁷⁹

In seinen existenzanalytischen Ausführungen definiert Viktor Frankl in Anschluss an den amerikanischen Psychologen Gordon Allport (1897-1967) die Auswirkungen der Neurose folgendermaßen: „Wirkliche Neurosen, wir wissen, werden am besten definiert als sture Selbstzentriertheit.“¹¹⁸⁰ Wo Freud vom „Egoismus des Kranken“¹¹⁸¹ so-

¹¹⁷⁶ *Fäh*, Menschenbild der Psychoanalyse, 346-347.

¹¹⁷⁷ *Mahler*, Der Mensch zwischen Widerspruch und Gewissheit, 73.

¹¹⁷⁸ *Kaufmann*, Religion und Modernität, 170. (Siehe Punkt 1.4.2.1.)

¹¹⁷⁹ In expliziter Anlehnung an Punkt 3.2.2.4.1.

¹¹⁸⁰ *Frankl*, Ärztliche Seelsorge, 217.

¹¹⁸¹ *Freud*, Zur Einführung des Narzißmus, 49.

wie Jung von der „Entzweiung mit sich selbst“¹¹⁸² und Winnicott vom „falschen Selbst“¹¹⁸³ spricht, betont Fenichel wiederum die „Realitätsfälschungen“¹¹⁸⁴ sowie die „Pseudo-Objektbeziehungen“¹¹⁸⁵ als wesentliche Kennzeichen psychischer Indisposition. Der Individualpsychologe Alfred Adler (1870-1937) streicht ebenso die aufgrund von Unsicherheit und Minderwert notwendige Produktion von „Hilfskonstruktionen und Fiktionen im Denken, Handeln und Wollen“¹¹⁸⁶ hervor und der britische Psycho- und Gruppenanalytiker Wilfred Bion (1897-1979) verweist darauf, „daß gemeinschaftliches Leiden ein Nebenprodukt der Psychose ist“¹¹⁸⁷. Ohne hier im Einzelnen die jeweiligen Pathologiekonzepte im Detail ausführen zu können, sehen wir an diesen Thesen, dass psychisches Leiden letztlich zwei zersetzende Stoßrichtungen kennt. Sowohl die Beziehung zu sich *selbst*, zu den *internalisierten Objekten* wie auch die Beziehung zum *anderen* und zur Welt als *Ganzes* sind beziehungsweise werden mehr oder weniger beeinträchtigt. Psychisches Leiden ist in hohem Ausmaß innerliches und äußerliches Beziehungsleiden. Es ist Leiden durch Beziehungen und sodann Leiden in Beziehungen.

Wir haben bereits festgestellt, dass die Psychoanalyse aufgrund der grundsätzlichen Disposition des Menschen zum neurotischen, perversen oder psychotischen Verarbeiten von (Beziehungs-)Erfahrungen eine Abgrenzung von normalem zu krankhaftem Verhalten ablehnt, jedoch Parameter veranschlagt, welche „als allgemeinste Voraussetzung für psychische ‚Gesundheit‘ in unserer Kultur genannt [werden können]“¹¹⁸⁸. In dieser Arbeit haben wir von diesen Parametern speziell die Funktion der ausreichend guten dyadischen Mutter¹¹⁸⁹, welche etwa die Erfahrung der Seinskontinuität gewährleistet sowie die zur Identitäts- und Realitätsausbildung notwendige triangulierende Funktion eines Dritten¹¹⁹⁰ besonders hervorgehoben. Diese (und andere) Fakto-

¹¹⁸² Carl Gustav Jung, Neue Bahnen der Psychologie, in: Gesammelte Werke. Band VII, Ostfildern ³2011, 259.

¹¹⁸³ Winnicott, Klassifikation, 173ff.

¹¹⁸⁴ Fenichel, Neurosenlehre I, 188.

¹¹⁸⁵ Ebd., 237.

¹¹⁸⁶ Alfred Adler, Über den nervösen Charakter. Grundzüge einer vergleichenden Individualpsychologie und Psychotherapie, in: Studienausgabe. Band II, Göttingen 2008, 43. Wortwörtlich schreibt Adler, dass der Neurotiker „ans Kreuz seiner Fiktionen geschlagen ist.“ (Ebd., 89.)

¹¹⁸⁷ Wilfred Bion, Erfahrungen in Gruppen und andere Schriften, Stuttgart ³2001, 9.

¹¹⁸⁸ List, Psychoanalyse, 100.

¹¹⁸⁹ Siehe Punkt 3.3.6.1.

¹¹⁹⁰ Siehe Punkt 3.3.6.2.

ren sind für die Entwicklung des Menschen zentral, wenn ein frustraner, manipulativer oder destruktiver Selbst- und Weltbezug in handhabbarem Ausmaß gehalten werden soll. Kommt es im Setting dieser frühen zentralen Beziehungs- und Bindungserfahrungen zu traumatischen Erfahrungen, diffundieren die daraus resultierenden Störungen die psychische Struktur des Betroffenen nicht selten ein Leben lang.

3.3.9.2.1 Beispiel ‚Narzissmus‘

Als ein anschauliches Beispiel für ein Beziehungs- oder Liebesleiden wollen wir an dieser Stelle kurz den sogenannten pathologischen Narzissmus besprechen. Der Psychoanalytiker (selbstpsychologischer Prägung) Hans-Joachim Maas (*1943) sieht die Ursachen für krankheitswertigen Narzissmus in einer mangelhaft spiegelnden und darin bestätigenden Beziehung der primären Bezugspersonen zum Kind. Der französische Psychoanalytiker André Green (1927-2012) schreibt dazu: „Die Identität ist kein Zustand, sie ist eine Frage des Ichs, das seine Antwort nur als gespiegelte vom Objekt und von der Realität erhalten kann, die ihrerseits diese Identität widerspiegeln.“¹¹⁹¹ Maaz führt dies ein wenig genauer aus, wenn er schreibt: „Das Selbst bildet und entfaltet sich im Spiegel freilassender, liebevoller Bestätigung, akzeptierender und erklärbarer Verschiedenheit und verstehbarer Begrenzung.“¹¹⁹² Im Setting liebevoller und aner kennender Spiegelung kann sich sodann auch die von uns besprochene Selbstwahl¹¹⁹³ vollziehen, die stets mit einer wohltuenden Begrenzung verbunden ist. „Begrenzung wird nicht als leidvolle Schmach oder Schuld erlebt, sondern als unvermeidliche Realität. Sie wird nicht zum unheilvollen Antreiber sinnloser Bemühungen, sondern ist Anlass, die eigenen Möglichkeiten zu nutzen und Stolz auf die individuelle Einmaligkeit zu erleben.“¹¹⁹⁴ So wie sich in der Erfahrung des Geliebtwerdens die Liebesfähigkeit für andere Objekte entwickelt, ermöglicht eine nicht traumatisierende Erfahrung der eigenen Grenzen die Akzeptanz der Begrenzungen anderer. Wo dieses Setting nicht vor-

¹¹⁹¹ Green, Die tote Mutter, 41.

¹¹⁹² Maaz, Die narzisstische Gesellschaft, 15. Wir dürfen an dieser Stelle nochmals an die Ausführung zu Lacans Verständnis der Vaterfunktion hinweisen (siehe Punkt 3.3.6.2.2), wo ja die symbolische Begrenzung (die wir auch als symbolische Kastration verstehen können) für die psychische Entwicklung von großer Bedeutung ist. Nicht nur wird dadurch das Kind der dyadischen Konstellation mit der Mutter enthoben, sondern auch in den „imaginären Selbstbildern von Allmacht, Allgeschlechtlichkeit und Unsterblichkeit [...] ‚beschnitten‘.“ (List, Psychoanalyse, 100.)

¹¹⁹³ Siehe Punkt 3.3.8.1.

¹¹⁹⁴ Maaz, Die narzisstische Gesellschaft, 15.

handen ist, kann dies beim Betroffenen zu einer Koinzidenz von einerseits überbordender und andererseits fehlender Selbstliebe führen, wobei Ersteres Letzteres zu kaschieren hat. „Die mangelnde Liebe ist die Hauptquelle narzisstischer Störungen. Wer nicht ausreichend gespiegelt und bestätigt wurde, der bleibt ein Leben lang abhängig von der Zustimmung anderer.“¹¹⁹⁵ Der pathologische Narzisst muss nun „über Symptome und Verhaltensstörungen [...] das narzisstische Defizit verbergen und verleugnen“¹¹⁹⁶, was bedeutet, dass man zu grandiosen Leistungen gezwungen ist, will man grandiose Bestätigung erhalten. Um diesen ‚existenziellen Applaus‘ durch den anderen sicherzustellen, hat der Narzisst jetzt unter anderem zwei Möglichkeiten zur Verfügung: Einerseits die Anpassung an die Vorstellung der anderen, was stets mit einer Selbstentfremdung¹¹⁹⁷ und der Entwicklung einer Pseudo-Identität einhergeht, andererseits die Negierung der Differenz und Begrenzung des anderen. Der Grund für Letztere kann folgendermaßen erklärt werden: „Der Feind des Narzißmus ist die Realität des Objektes.“¹¹⁹⁸ Denn wenn man in seinem Grandiositätsstreben von der Bewunderung des anderen abhängig ist, um damit etwa die Scham vor der eigenen Minderwertigkeit abzuwehren, dann ist eine Autonomie des oder der anderen aufgrund der Unvorhersehbarkeit seiner/deren Antwort äußerst gefährlich. „Die leidenschaftlich gesuchte *In-Differenz* ist genau genommen Intoleranz gegenüber der Indifferenz der anderen [...] [Hervorh. i. O.].“¹¹⁹⁹ Und auch die Begrenzung (*per se*) des anderen ist gefährlich, weil die Bestätigung der eigenen Grandiosität nur durch grandiosen Applaus eines dazu befähigten anderen gewährleistet werden kann. Der andere ist dabei aber eben nicht der andere, sondern die „Projektion eines Bildes seiner selbst, wie man war, wie man sein möchte oder wie die idealisierten Elternfiguren gewesen sind [...]“¹²⁰⁰. So ist die narzisstische Neigung geprägt von „Wünsche[n] nach massiver Überschätzung des Selbst und des wichtigsten Mitmenschen, was zu unausweichlichen

¹¹⁹⁵ Ebd., 24.

¹¹⁹⁶ Ebd., 12.

¹¹⁹⁷ Ebd., 87.

¹¹⁹⁸ Green, Die tote Mutter, 48.

¹¹⁹⁹ Ebd., 55.

¹²⁰⁰ Green, Die tote Mutter, 52.

Enttäuschungen [...] führt [...]“¹²⁰¹. Die Konfrontation mit der Begrenzung des anderen ist eine Konfrontation mit der Begrenzung seiner selbst, welche für pathologische Narzissten eine ungeheure Kränkung darstellt und doch ist er zum großartigen und progressiven „Liebe[n] verdammt“¹²⁰², um einerseits die Zugewandtheit des anderen sicherzustellen und andererseits damit dem Geliebtwerden des anderen zuvorzukommen, weil Letzteres die Abhängigkeit von diesem zu offensichtlich lassen werden würde. So schreibt Freud über den narzisstischen Typus: „Im Liebesleben wird das Lieben vor dem Geliebtwerden bevorzugt.“¹²⁰³ Der Narzisst fluktuiert also in einem Raum zwischen der Angst vor Beziehungsverlust sowie dem permanenten Drang, durch Beziehung bestätigt zu werden; er „[bewahrt] die Sehnsucht nach Fusion [...] und [fürchtet] die Trennung als Quelle der Angst [...]“¹²⁰⁴. Mit Maaz können wir zusammenfassend konstatieren: „So bleibt der narzisstisch gestörte Mensch eine abhängige Persönlichkeit, die ihre Autonomie nicht zu entwickeln und zu leben wagt. Nur in der betonten Abwehr dieser Gefangenschaft, im Grunde als überschießende Gegenreaktion zur belastenden Abhängigkeit wird eine Unabhängigkeit demonstriert, die aufgesetzt daher kommt und eine Pseudoautonomie bedeutet.“¹²⁰⁵

Maaz verweist in seinen Ausführungen auf drei Aspekte, welche im Ringen des Narzissten von großer Bedeutung sind und hier zusammengefasst aufgelistet werden wollen:

1. „Die Sehnsucht nach grundsätzlicher Bestätigung, die nur geschenkt, aber nicht erworben werden kann“¹²⁰⁶, was der Narzisst ja mittels großem Kraftaufwand unablässig versucht¹²⁰⁷;
2. Die unablässige Frustration auch bei durch Leistung erzielte Erfolge, welche letztlich „nicht als solche erscheinen, indem sie auf einen Selbstwert verweisen, der für das bloße Dasein, für die einzigartige Existenz steht [...]“¹²⁰⁸;
3. Die zentralen Fragen, um die sich die Therapie des Narzissten dreht: „Bin ich gewollt? Bin ich aus-

¹²⁰¹ Léon Wurmser, *Die Maske der Scham. Die Psychoanalyse von Schamaffekten und Schamkonflikten*, Berlin-Heidelberg 1990, 71.

¹²⁰² Green, *Die tote Mutter*, 52.

¹²⁰³ Sigmund Freud, *Über libidinöse Typen*, in: *Sigmund Freud, Schriften über Liebe und Sexualität*, Frankfurt a. M. 2006, 186.

¹²⁰⁴ Green, *Die tote Mutter*, 52.

¹²⁰⁵ Maaz, *Die narzisstische Gesellschaft*, 25.

¹²⁰⁶ Ebd., 55.

¹²⁰⁷ „Ein zentraler Satz zum Verständnis der spezifischen narzisstischen Wirkung lautet: ‚Ich muss mich ständig anstrengen und bemühen, weil ich sonst keine Anerkennung und Berechtigung erfahre.‘“ (Ebd., 133.)

¹²⁰⁸ Ebd., 77.

reichend geliebt? Darf ich so werden und sein, wie ich wirklich bin? Darf ich mich entwickeln und entfalten? [...] Wird meine Begrenzung akzeptiert?“¹²⁰⁹ Die Psyche sowie die Handlungspraxis des Narzissten rotieren unbewusst ständig um diese Fragen, wenngleich der Narzisst ohne korrigierende Erfahrungen sein Leid allzu gerne mittels hochrationalen Argumenten auf Sündenböcke projiziert, welche sodann als stellvertretender Grund für jenen Mangel herhalten müssen, der laut Maaz durch die zu oft abwesende oder sadistische Mutter und den terrorisierenden oder fehlenden Vater generiert wurde.¹²¹⁰

Am Beispiel der Komplexität des pathologisch narzisstischen Phänomens können wir gut erkennen, was wir zuvor gemeint haben, wenn wir davon sprachen, dass psychische Störungen beziehungsweise neurotische Erkrankungen primär mit Leiden durch und Leiden in Beziehungen zu assoziieren sind. Mit Melanie Klein und Donald Winnicott haben wir gesehen¹²¹¹, wie entscheidend diverse Beziehungsmodi für die Entwicklung des Kleinkindes sind und wenn Freud schreibt, dass der Ödipuskomplex die Quelle aller Neurosen ist¹²¹², so sehen wir, dass die frühen Objektbindungen und das Gelingen ihrer notwendigen Modifikationen die psychische Struktur des Menschen verantworten. Aufgrund dieser Erkenntnis verstanden es die Pioniere der Psychotherapie, dass psychisch leidenden Menschen letztlich nur mittels *Beziehung* geholfen werden kann.

3.3.9.3 Zusammenschau

In ergänzenden Ausführungen zu und mit Höhn haben wir die grundsätzliche Verfassung des Menschen als Sünder hervorgehoben und aufgezeigt, dass der Begriff der ‚*Sünde*‘ per se nicht als moralische Verurteilung einer konkreten Handlung zu verstehen ist, sondern als Bestandteil der *conditio humana* die Anfälligkeit für selbstentfremdende und destruktive Tendenzen in der Existenz des Individuums bezeichnet. Es sind sodann die *Symptome* der Sünde, welche für das Bewusstsein wahrnehmungsfähig sind und gesellschaftlich mehr oder weniger sanktioniert, manchmal sogar bewun-

¹²⁰⁹ Ebd., 175.

¹²¹⁰ Vgl. ebd., 49.

¹²¹¹ Siehe Punkt 3.3.6ff.

¹²¹² Siehe zum Beispiel: *Freud*, Drei Abhandlungen, 112.

dert werden. Wenn wir aus psychotherapeutischer Sicht die Symptome als Kompromissbildung oder Ersatzbefriedigung im Hinblick auf einen tiefer liegenden Konflikt kennen gelernt haben und sie als Selbstheilungsversuche verstehen, dann können wir die Symptome der Sünde, also das verfehlte Handeln des Menschen, als ein das zugrundeliegende Problem letztlich umgehende Ringen um jene Formen heilender Zuwendung verstehen, die ihm aus schöpfungstheologischer Perspektive mittels Gott her immer schon zugesagt sind.

Wir haben mit Höhn die Schöpfung als einen Akt der unbedingt anerkennenden, unverzweckten, liebenden und darin freiheitsfähigen Setzung von Sein kennen gelernt, welches das Ungeschiedene hinter sich lässt und die Differenz zu diesem dauerhaft aufrechterhält. Die Differenz stellt die notwendige Möglichkeitsbedingung für Beziehung und Identifizierbarkeit dar und bildet gemeinsam mit diesen die Struktur von Dasein. Fällt einer dieser drei Faktoren aus, sind die jeweils anderen ebenso negiert und der Rückfall in ein Chaos scheint ausweglos.

Ohne hier eine psychoanalytische Exegese betreiben zu wollen, möchten wir trotzdem darauf hinweisen, dass mit der Erzählung vom Sündenfall dessen Autoren im Rahmen der zweiten Schöpfungserzählung die besagte Anfälligkeit des Menschen für die Pervertierung der Schöpfungsintention aus Gründen der Angst mythologisch beschrieben haben. Zuvor verweist der erste Schöpfungsbericht allerdings eindrücklich auf die grundlos setzende und darin in Liebe haltende Setzung des Seienden und markiert damit zuallererst die mütterliche und dyadisch stabilisierende Qualität Gottes, der *kontinuierlich* in seiner Haltung der Zuwendung zum für *eindeutig* gut Befundenen bleibt. Nicht die implizit sich permanent vollziehende Differenz, sondern die jeglicher Stimulation einer Identitätsentwicklung zugrunde liegende absolute Bezogenheit des Geschaffenen zu seinem Ursprung steht hier im Vordergrund. Wir können uns hier an die von Winnicott beschriebene ausreichend gute Mutter erinnern, die den unsäglichen Ängsten des Kindes vor einer Unterbrechung der Seinskontinuität entgegentritt und ihm bei der Aufnahme erster Objektbeziehungen in dessen primärer Umwelt beisteht.¹²¹³ Mit Melanie Klein haben wir gesehen, dass diese vordergründige Harmonie von destrukti-

¹²¹³ Siehe Punkt 3.3.6.1.1.

ven und chaotischen Elementen durchdrungen ist. Innere Regungen der Aggression werden aufgrund einer noch zu wenig ausgeprägten Ich-Stärke zur Entlastung auf das Primärobjekt projiziert, welches selbst sodann in ein gutes und schlechtes Teilobjekt aufgespalten wird. Die Erfahrungen mit diesen Teilobjekten werden überdies wiederum als idealisierte oder paranoid bedrohliche introjiziert. Die Mutter hilft dem Kind dabei, diese ambivalenten Gefühlsregungen auszuhalten und ihm in eine Position zu helfen, aus der heraus Objekte in ihrer Widersprüchlichkeit als Ganze angenommen und die Emotionen im Hinblick auf diese synthetisiert werden können.¹²¹⁴

Alleine die Existenz einer die ursprüngliche Schöpfungsharmonie korrumpierenden Schlange könnte ein Hinweis auf das Wissen um eine dem Menschen innewohnende Dynamik der zersetzenden Paranoia, Aggression und Angst sein. Dem noch jungen Menschen sind bereits Kräfte immanent, die letztlich nur durch ein stützendes Gegenüber auf eine Art und Weise ausgehalten werden können, die keine allzu schweren nachhaltigen Störungen produziert.

Auch spielt das Verbot hinsichtlich des einen Baumes in der Sündenfallerzählung eine entscheidende Rolle, denn an ihm wird die zentrale – für Ordnung, Beziehung und Identität verantwortliche – Differenz symbolisch festgemacht. Mit Lacan¹²¹⁵ haben wir gesehen, dass das Nein einer dritten Person (im Normalfall der Vater) bezüglich der dyadischen Symbiose mit der Mutter – welche eine Zeit lang große Wichtigkeit hat – für die Entwicklung einer eigenen Identität von fundamentaler Bedeutung ist. Das Verbot hinsichtlich des einen Baumes scheint der erste direkte symbolische (Sprach-)kontakt zu den Menschen zu sein und wir konnten sehen, dass das väterliche Verbot als sprachlicher Akt die Verknüpfung von Symbol und Bedeutung und somit den Exodus aus den rein imaginären Illusions- und Bilderwelten in die gesellschaftliche Gemeinschaft als Realität ermöglicht. Wurde dieses Nein nicht oder ungenügend installiert, kann den mit Ich-Zerfall einhergehenden Wiederverschmelzungstendenzen wenig entgegengesetzt werden, wenngleich das gelungene Nein wiederum sogleich das Begehren erzeugt. Durch dieses Begehren wird der eine Baum neben den vielen zu einem absoluten Objekt und das höchste Ziel ist sodann, dieses Objekt nicht nur zu begehren,

¹²¹⁴ Siehe Punkt 3.3.6.1.1.

¹²¹⁵ Siehe Punkt 3.3.6.2.2.

sondern letztlich tatsächlich zu genießen, wobei die Synthetisierung im Sinne einer Einverleibung ihre Umsetzung findet. Höhn sprach davon, dass die ohne fundamentale Zuwendung dominierende „Haltlosigkeit der eigenen Existenz“¹²¹⁶ eben durch etwas als Absolutes illusioniertes kompensiert werden muss, wenngleich dies mit großer Angst verbunden ist, weil der Verlust des Absoluten unerträglich wäre. Wir haben diese hochkomplexe Verwiesenheitsdynamik bereits bei unserer kurzen Besprechung des Narzissmus¹²¹⁷ aufgezeigt und gesehen, dass das innere Fluktuieren zwischen Verschmelzungs- und Unabhängigkeitswunsch, zwischen Begrenzungsnegation und Liebeszwang eines hohen Kraftaufwandes sowie oftmals der Etablierung einer Als-ob-Persönlichkeit bedarf.

Während also – psychoanalytisch gedeutet – der erste Schöpfungsbericht unseres Erachtens die dyadisch-symbiotische Mutterbeziehung thematisiert, drängen sich im zweiten Schöpfungsbericht und speziell dem Sündenfall einerseits die ‚väterlichen‘ Qualitäten und andererseits das Thema der Triangulierung sowie der Prozess der Identitätsfindung in Beziehungen in den Vordergrund.

Der Mensch ist sodann vom Baum, die Differenz hebt sich auf und mit ihr die für Identität notwendige Möglichkeitsbedingung der Beziehung. Ohne diese Beziehung zu einem ihn grundsätzlich bejahenden aber völlig differenten Anderen erkennt der Mensch die eigene Nichtigkeit und dies beschämt ihn zutiefst. Die narzisstische Kompensation oder die depressiv anmutende Isolation sind zwei Varianten der Bewältigung dieser nichtigkeitsbezogenen Scham, die zugleich mit Pathologisierungen im Selbst- und Weltbezug einhergehen.

Während die erste Verfehlungsgeschichte ihren Schwerpunkt auf die Oralität (Apfel essen, beißen, inniger Austausch mit dem Primärobjekt) legt, steht bei der Erzählung von Kain und Abel die Ambivalenz, welche psychoanalytisch mit der Entwicklungsstufe der Analität virulent wird, im Vordergrund. In dieser Phase entwickelt das Kind ein differenzierteres Verhältnis zu Aspekten wie Machtwille, Eigentum, Hergeben und Behalten. Zugleich stellen in dieser Phase die Faeces für das Kind etwas dar, „das zuerst der eigene Körper ist, dann aber in ein äußeres Objekt als Modell alles dessen verwandelt

¹²¹⁶ Höhn, zustimmen, 103.

¹²¹⁷ Siehe Punkt 3.3.9.2.1.

wird, was verloren gehen kann; daher stellen sie vor allem ‚Besitz‘ dar, d. h. äußere Dinge die nichtsdestoweniger Ich-Qualität haben“¹²¹⁸. Das Kind schenkt also beim Stuhlgang auch etwas von sich selbst, weswegen die Psychoanalyse einen engen Zusammenhang zwischen Analität und dem Opfer sieht. Denn in Letzterem „wird das Wohlwollen Gottes erkaufte [...] [und] durch die aktive und freiwillige Hinnahme von etwas Unangenehmem [etwa das Abgeben von Anteilen seiner selbst – Anm. d. V.] [...] ‚prophylaktisch[...] Bestrafung‘ vermieden“¹²¹⁹. Die Gedankenwelt des mit dem analen Charakter in engem Zusammenhang stehenden Zwangsneurotikers ist sodann „voll von magischem Aberglauben. Zu ihm gehören Zwangsortakel und Opfer“¹²²⁰. Als ebenso dem Paradies Entrissener ist Kain die Sicherheit einer fundamentalen Bejahung nicht gegeben, was er mit einer „Strategie des Machens“¹²²¹ kompensiert und dazu führt, dass Kain keine Differenz zwischen sich und seinem Opfer einführt und somit diesem Ich-Qualität zuschreibt. Die Nicht-Beachtung von Kains Opfer bedeutet folglich die Nicht-Beachtung seiner selbst. Wo Höhn also davon spricht, dass Kains Handeln in der „Identifikation des Opfernden mit seinem Opfer“¹²²² besteht, kommen wir mittels der psychosexuellen Matrix der Psychoanalyse auf ähnliche, freilich spekulativ bleibende, Ergebnisse. Die anale Aggression ist sodann von zerstörerischem Sadismus gekennzeichnet¹²²³. Wir sehen selbige im Brudermord an ihren Zenit stoßend, die Schöpfungsordnung vollends verkehrend und sich in paranoiden Projektionen auflösend: ‚Verachte deinen Nächsten, wie du dich selbst verachtest.‘ Kains Problematik, die eigenen Begrenzungen und Einschränkungen aufgrund einer mangelnden fundamentalen Liebeserfahrung akzeptieren zu können – ein Motiv das etwa im Turmbau zu Babel wiederkehrt – oder etwa aus einer paranoid-schizoiden Position in die depressive Position zu gelangen, in der Zorn und Wut der eigenen Person ohne Integritätsverlust zugeschrieben sowie das Gegenüber als eigenständig anerkannt werden kann, drängt sich für uns in dieser Erzählung in den Vordergrund.

¹²¹⁸ Fenichel, Neurosenlehre I, 101.

¹²¹⁹ Fenichel, Neurosenlehre II, 143.

¹²²⁰ Ebd., 156.

¹²²¹ Höhn, Der fremde Gott, 64.

¹²²² Ebd., 65.

¹²²³ Vgl. zum Beispiel: Hans Hopf, Aggression in psychodynamischen Therapien mit Kindern und Jugendlichen, Frankfurt a. M. 2017, 109f.

Wir wollen an dieser Stelle aber unsere psychoanalytisch orientierten Exegese-Skizzen abbrechen, weil es uns in dieser Arbeit nicht daran gelegen ist, eine psychotherapeutische Relecture einzelner Schriftpassagen zu liefern, was schon vielfach getan wurde.¹²²⁴ Es geht uns vielmehr darum, aufzuzeigen, wie sehr es der Psychotherapie beziehungsweise Psychoanalyse daran gelegen ist, den Menschen nicht in ein gutes („Gottes Ebenbild“) oder böses („Sünder“) Wesen wertend aufzuspalten, sondern die ontogenetische (und phylogenetische) Entwicklung des Menschen in deren unhintergehbaren Dramatik ernst zu nehmen. Sie nimmt die Aufforderung an, das „vernunftgemäße Andere der Vernunft“¹²²⁵ radikal in ihr Nachdenken über den Menschen zu integrieren und diesem Anderen nicht eine geduldete, sondern eine ausgewiesene Position einzuräumen. Auf praktischer wie handlungstheoretischer Ebene kooperiert sie mit der konfliktuellen Verfassung des Menschen, so wie sie in den eröffnenden Schriften der Bibel in Form von den Schöpfungsberichten dargestellt wird, und begreift das außerparadisische Dasein des Menschen nicht als defizitäre Schuldexistenz, sondern als unhintergebar von der Erfahrung des Mangels und der Notwendigkeit von Liebe imprägnierte „Struktur des intersubjektiven Subjekts“¹²²⁶. Die Psychotherapie beziehungsweise die Psychoanalyse sieht sich in ihrer Theorie und Praxis nicht absolut, sondern versteht ihre Weiterentwicklung als dialogischen Begegnungsprozess zwischen Psychotherapeutin und Patientin, wenngleich die Psychotherapeutin immer auch selbst Patientin ist und bleibt. Im Sprachspiel der Psychotherapie kommt der (allzu oft moralisch konnotierte) Begriff des Sünders nicht vor, aber sie versteht, dass der neurotische, perverse oder psychotische Mensch in seinem Denken und Tun nicht selten einer (vordergründig schwer nachvollziehbaren) Logik folgt, die dessen Erfahrungen mit dem „UrAnderen“¹²²⁷ zu ordnen und zu bewältigen versuchen. Wir könnten theologisch nochmals darauf verweisen, dass der Mensch in seinen Symptomen¹²²⁸

¹²²⁴ Siehe dazu zum Beispiel: *Eugen Drewermann*, *Strukturen des Bösen*, Band 2: Die jahwistische Urgeschichte in psychoanalytischer Sicht, Paderborn 1988.

¹²²⁵ *Höhn*, *Zeit und Sinn*, 73. (Siehe Punkt 2.2.1.2.)

¹²²⁶ *Ulrike Schneider-Harpprecht*, *Mit Symptomen leben. Eine andere Perspektive der Psychoanalyse Jacques Lacans mit Blick auf Theologie und Kirche*, Münster 2000, 35.

¹²²⁷ *Ebd.*, 23.

¹²²⁸ Siehe Punkt 3.3.4.2.

jenes sucht, was ihm von Gott her immer schon zugesagt ist¹²²⁹ und dies wären die Liebe, die Identität und eine Freiheit, deren ihr innewohnende Erfahrung einer Getrenntheit durch eine fundamentale und differenzfähige Bindung überhaupt erst ausgehalten werden kann. Aber wir müssen hier mit diesen wohlklingenden Begriffen wie ‚Liebe‘ oder ‚Anerkennung‘, die im theologischen oder gesellschaftlichen Diskurs etabliert sind, aufpassen. „Denn zum Sündersein [kann – Anm. d. V.] [...] auch der Versuch [gehören], zum Beispiel durch [...] *Liebe* notwendige psychische Trennungen zu verneinen [Hervorh. i. O.].“¹²³⁰ Die Psychotherapie betreibt also bis zu einem gewissen Grad auch Sprachkatharsis und entledigt viele Begriffe ihrer oft euphemisierend-narkotisierenden oder idealisiert-romantischen Wirkung. Liebe muss nicht etwas Wohlmeinendes, das Opfer nicht etwas Aufrichtiges und die Wut nicht etwas Zerstörendes bedeuten. Chaos kann oft der letzte Kosmos sein und ein strikter Kosmos eine mögliche Form von Chaos. ‚*Sünde*‘ kann Bestandteil eines Heilungsprozesses sein und ein ‚*Heilungsideal*‘ eine Form von Sünde. Ergründ- und bewältigbar werden diese Verwirrungen – und da sind sich Psychoanalyse und Theologie einig – nur in einer von wohltuender Differenz sowie wahrhaftiger Identitäts- und Freiheitsermöglichung geprägten Beziehung.

3.4 Finale Zusammenschau

In ihren einleitenden Worten zu der theologischen Buchreihe „Glaubensworte“, welche für diese Arbeit eine maßgebliche Inspiration sind, heben Hans-Joachim Höhn und Joachim Sander den Wunsch des Schweizer Pfarrers und Schriftstellers Kurt Marti (1921-2017) hervor, dass Gott weniger mit Substantiven beschrieben, als mittels Verben erschlossen werden solle. Auf „dass Gott ein Tätigkeitswort werde“¹²³¹. „Hier wird Gott als Ereignis einer bestimmten Praxis buchstabiert und dabei das Handlungsfeld der Menschen verändert, bei denen es für sie um alles oder nichts geht.“¹²³² Da theologische Rede immer auch kontextgebundene Rede ist, sind sich Höhn und Sander da-

¹²²⁹ Anders formuliert: „Es ist Teil der Sünde, daß man sie mit sich selbst kurieren will.“ (*Schneider-Harpprecht*, Mit Symptomen leben, 23.)

¹²³⁰ Ebd., 23.

¹²³¹ Höhn, zustimmen, 6.

¹²³² Ebd., 6.

rin einig, dass für auf eine gegenwärtig tragfähige Erschließung des jüdisch-christlichen Glaubens eine „Hermeneutik der Über-Setzens“¹²³³ unerlässlich ist. Sie formulieren diese Agenda im Hinblick auf eine „Zeit, die Gott verloren hat und ihn sucht.“¹²³⁴ Wenn Gott nun also als Ausdruck einer Handlungspraxis in den Vordergrund gerückt wird, so konnten wir mit Luckmann feststellen, dass jenes von theologischen Experten errichtete Gebäude eines offiziellen Modells von Religion gerade diese immer am konkreten Subjekt auszurichtende Handlungspraxis zugunsten eines eher substantivistisch-definitiven Zugangs zur Gottesfrage vernachlässigte.¹²³⁵ Hans-Joas verschärft diesen Aspekt und plädiert dafür, diesen institutionalisierten Glauben nicht als alleingültigen Ausdruck von Religion zu verstehen, sondern die Erfahrung der Selbsttranszendenz zum Fluchtpunkt aller religiösen Überlegungen zu machen.¹²³⁶ Und im Hinblick auf die nur mittels einer Deutung zu erschließende Selbsttranszendenz haben sich im Laufe der Geschichte verschiedene Artikulationsrepertoires gebildet, von denen das christliche zu einer Option unter vielen wurde. Die offizielle christliche Deutung von Selbsterfahrung beziehungsweise Selbsttranszendenz erleidet in Mittel- und Westeuropa einen massiven Rückgang, was für Joas unter anderem auch darin begründet ist, dass (gerade aufgrund der mit Luckmann besprochenen dialektischen Momente der Institutionalisierung) die *praktische Vermittlung* ihres theoretischen Sinnsystems mangelhaft wurde, weswegen funktionale Äquivalente einen Aufschwung erfuhren.¹²³⁷ Diese Verlagerung mag daran liegen, dass das universelle Phänomen der Selbsttranszendenz in plurireferenziellen Zeiten zu einem höchst individuellen Ereignis wurde, weswegen Franz-Xaver Kaufmann die Zukunft des europäischen Christentums an dessen Fähigkeit misst „[...] Tiefenstrukturen der subjektiven Wirklichkeitsauffassung [zu] thematisieren und daher dem Individuum gestatten, sich in einem dauerhaften Verhältnis zur Welt zu bestimmen“¹²³⁸. Kaufmann betont eine diesbezüglich neu zu etablierende Qualität von

¹²³³ Ebd., 7.

¹²³⁴ Ebd., 7.

¹²³⁵ Siehe Punkt 1.2.3.2.

¹²³⁶ Siehe Punkt 1.3.4.

¹²³⁷ Siehe ebd.

¹²³⁸ Kaufmann, Religion und Modernität, 75.

Intersubjektivität¹²³⁹ und führt die Psychotherapie explizit als eine Option an, welche diesen Auftrag übernommen zu haben scheint.¹²⁴⁰

Mit diesem Auftrag der tiefenstrukturellen Betrachtung des Menschen scheint Hans-Joachim Höhn in seinen von einer „Hermeneutik des Über-Setzens“¹²⁴¹ inspirierten Reformulierung jüdisch-christlicher Glaubensinhalte, in unserem Fall speziell der Schöpfungs- und Gotteslehre, Ernst zu machen. Er legt mittels einer theologischen Perspektive wesentliche tiefenstrukturelle Merkmale des Menschen frei, um dabei festzumachen, welche universell gültigen Möglichkeitsbedingungen für die Entwicklung von Sein und konkreter Identität *notwendig* sind. Daraus erschließt sich eine theologische Anthropologie, die ihre Plausibilität ausschließlich praktisch-performativ im Verhältnis des Menschen zum Phänomen des Seins, der Welt und zur eigenen Identität etablieren kann.

Eine erste wesentliche Kategorie besagter Möglichkeitsbedingungen ist für Höhn die den Menschen implizit (unbewusst) oder explizit (bewusst) antreibende Frage nach dem *Sinn* von Dasein; gerade auch angesichts der dem Sein immanenten beschädigenden und negativierenden Dynamiken wie Destruktion oder Tod. Eine zweite wichtige Kategorie ist sodann die Frage nach dem *Ursprung* dieses Seins und ob mit der Qualität dieses Ursprungs eine Sinndefinition von Dasein per se möglich ist. Mittels seiner differenzsemiotischen Hermeneutik und einem damit einhergehenden Paradigmenwechsel hin zu einer relationalen Ontologie kommt Höhn zu dem Schluss, dass der grundlegende Sinn des Geschaffenen in dessen bloßem *Dasein*, seiner *Identität* und deren *Freiheit* liegt. Alle drei Aspekte sind diffundiert von jener der Schöpfung immanenten Struktur, welche aus einem Zusammenspiel der Modalitäten von *wohltuender Differenz*, *bejahender Beziehung* und *konkreter Identität* besteht. Eine Struktur, deren zugrunde liegendes Potential mittels der Erfahrung *unbedingter Anerkennung*, *Freiheitsbejahung* und *Liebe* stets (re-)aktualisiert werden, oder aber mittels deren Negierung den Menschen in ein leidvolles sowie verkrümmtes Verhältnis zu sich, zum Nächsten, zur Welt und zum Sinnpotential von Dasein bringen kann. Ein Umstand, den wir als *Sünde* be-

¹²³⁹ Siehe Punkt 1.4.4.1.

¹²⁴⁰ Siehe Punkt 1.4.2.1.

¹²⁴¹ Höhn, zustimmen, 7.

schrieben. Höhn stellt das Weiteren fest, dass den dem Sein immanenten Paradoxien nicht monokausal mittels Vernunft oder empirischer Erkenntnis begegnet werden kann, sondern die Bewältigung derselben immer auch in ein *narratives Konstrukt*, das hinsichtlich der zunächst scheinbar irr- oder arationalen Aspekte von Dasein eine unhintergehbare Erschließungs- und Integrationsleistung erbringt, eingebunden ist. Damit betont Höhn die für den Menschen fundamentale Funktion von *Sprache*, welche sogleich die primäre Matrix für seinen Zugang zur Wirklichkeit darstellt. Mit der Metapher vom Menschen als *Abbild Gottes* rückt zu guter Letzt der performative Aspekt (und damit die Etablierung des Begriffs Gottes als Tätigkeitswort) in den Vordergrund, weil hier Gott als Ereignis einer bestimmten *Handlungspraxis* verstanden wird. Einer die Vernunft integrierende und das „vernunftgemäße Andere der Vernunft“¹²⁴² nicht negierende Handlungspraxis, die als Zusammenspiel von wohlthuender Differenz, unbedingt anerkennender und liebender Beziehung sowie einer daraus resultierenden konkreten Identitätsbejahung das Subjekt in seiner Freiheitsfähigkeit und Begrenzungstoleranz derart fördern, dass Dasein aufgerichtet (und nicht verkrümmt) bewältigt werden kann. Wenn sich in dieser *Handlungspraxis* die „Transzendenz der Wirklichkeit Gottes“¹²⁴³ vollzieht, dann wollen wir unter Transzendenz auch jenes durch gelingende Intersubjektivität initiierte beziehungsweise initiiertbare personale und prozessuale Konsolidierungsereignis verstehen, welches mit dem Bild einer ‚Heilung hin zur Menschwerdung‘ beschrieben werden kann.

Wir haben mittels den soziologischen Ausführungen im ersten Kapitel betont, dass die Kirche als klassischer Ort der christlichen Religion in Europa institutionalisierungs- und spezialisierungsbedingt Gefahr läuft, die eigentlichen existenziellen Anliegen des Menschen aus den Augen zu verlieren, weshalb die humanen Gehalte der jüdisch-christlichen Religion auswandern und sich in neuen Erfahrungsräumen etablieren.¹²⁴⁴ Mit den humanen Gehalten ist jene besondere *Qualität von Intersubjektivität* gemeint, welche wir mit Höhns theologischer Anthropologie im zweiten Kapitel erarbeitet haben und dort als speziell mit Begriffen wie Anerkennung, Sinn, Liebe, Existenz, Heil,

¹²⁴² Höhn, *Zeit und Sinn*, 73.

¹²⁴³ Höhn, *Der fremde Gott*, 145.

¹²⁴⁴ Siehe Punkt 1.4.4.1.

Freiheit, Differenz, Beziehung und Identität konnotierte vorfanden. Wir nahmen im ersten Kapitel ebenso die Rede vom möglicherweise fremdprophetischen Charakter der Psychotherapie ernst, wenn wir dort anmerkten, dass die Theologie „sich der Erkenntnisse anderer Wissenschaften in der Weise bedient, als sie hierin vergessene Bestandteile ihrer eigenen jüdisch-christlichen Tradition wiederentdeckt oder einfach auf Ideale stößt, die sie nicht nur als kompatibel mit ihren eigenen ansieht, sondern als Bereicherung, als ‚neue‘ Wahrheit, als ‚Offenbarung‘ betrachtet.“¹²⁴⁵

Als eine solche ‚Hilfswissenschaft‘ nahmen wir im dritten Kapitel nun die Psychotherapie genauer unter die Lupe, fokussierten dabei auf die Theorie und Handlungspraxis der Tiefenpsychologie und hier wiederum speziell auf die (als pointiert religionskritisch bekannte) Psychoanalyse. Wir sahen dabei, dass die Tiefenpsychologie der Forderung Höhns, die irr- und arationalen Aspekte unseres Daseins in ein ganzheitliches Nachdenken über den Menschen zu integrieren, erstaunlich nahe kommt und dabei des Versuches nicht müßig wird, dieses ‚*Andere der Vernunft*‘ für die Vernunft *übersetzend* nachvollziehbar zu machen.¹²⁴⁶ Wo Höhn vor der Psychologisierung des Menschen warnt und in ihr die Gefahr der Aufhebung der Autonomie des Menschen im Kant’schen Sinne sieht, müssen wir dieser Sichtweise insofern entgegentreten, in dem Freuds Programm ebenso ein emanzipatorisch-aufklärerisches ist, aber dabei zwar nicht die apriorische Gegebenheit von lebbarer Freiheit, doch dezidiert die Möglichkeit eines Mehr an Autonomie vertritt.¹²⁴⁷ Wo wir aus soziologischer Sicht die Nachteile einer Schwerpunktlegung auf die Institutionalisierung von Religion für die Möglichkeiten im Hinblick auf die interpersonale Kommunikation und Begegnung aufzeigten, sahen wir, dass in der Psychotherapie das Hierarchieverhältnis von institutioneller zu unmittelbar personaler Begegnung ein umgekehrtes ist.¹²⁴⁸ Die *konkrete Beziehung* zum konkreten Patienten steht im Vordergrund; die Institution mit ihrem Wissenschaftsbetrieb, ihren terminologischen Disputen und ‚konfessionellen‘ Glaubenskämpfen im Hintergrund. Auch hier haben wir es mit einem Expertentum inklusive Fach-

¹²⁴⁵ Reuter, Relationale Seelsorge, 32.

¹²⁴⁶ Siehe Punkt 3.3.1.1.

¹²⁴⁷ Siehe diesbezüglich zum Beispiel: Moris Vollmann, Freud gegen Kant? Moralkritik der Psychoanalyse und praktische Vernunft, Bielefeld 2012. Rudolf Heinz, Psychoanalyse und Kantianismus, Würzburg 2016.

¹²⁴⁸ Siehe Punkt 3.3.2.1.

vokabular und (mehr oder weniger versteckten) Wünschen nach einem offiziellen Modell zu tun, aber im Hinblick auf die Therapie steht nicht das Modell der Therapeutin, sondern die Erlebniswelt der Patientin stets im Vordergrund. Sie selbst ist in Wahrheit die Analysierende, die Expertin für ihr Leben; die Psychotherapie steht ihr dabei bloß als Hebamme zur Verfügung und darf von den zutage getragenen Erkenntnissen aus wissenschaftstheoretischer Perspektive auch selbst profitieren. Nicht die (sprachliche, institutionelle etc.) Stabilisierung einer Hierarchie, sondern die ambiguitätstolerantere Selbstermächtigung des Individuums stellen eines ihrer primären Intentionen dar. Praktische Relevanz steht vor theoretischer Logik. *Handlungspraxis* steht vor Dogmatik. Das Verb steht vor dem Substantiv. Die fachlichen Substantive wiederum sind keine verpflichtenden Schematisierungen von Wirklichkeit, sondern der (auch als solcher deklarerter) Versuch, intra- und interpsychische Phänomene kommunizierbar zu machen. Sie gehen nicht in mit fetischistisch-magischem Potenzial aufgeladenen Hypostasierungen auf, sondern etablieren ihre Plausibilität als Orientierungshilfe in der Auseinandersetzung mit der alltäglichen Wirklichkeit. Der Begriff hat nicht vordergründig Deutehoheit über die Welt und die Patienten, als vielmehr selbigen auch ein Recht innewohnt, den Begriff zu modifizieren. Die Praxistauglichkeit bleibt primär.

Wir haben in unseren weiteren Ausführungen gesehen, dass die Frage nach dem *Ursprung* beziehungsweise dem *Anfang* von Existenz für die Tiefenpsychologie von eminenter Bedeutung ist und sie selbigen ähnlich Höhn als einen ‚mitlaufenden‘, also zutiefst prägenden, versteht.¹²⁴⁹ Nicht der biologische, sondern der existenzielle Anfang bildet ein Zentrum in ihren Überlegungen, und sie erkennt in der Affinität des Menschen zum Mythos die Sehnsucht nach einem stabilisierend-narrativen, kohärenten und realitätskompatiblen (*Re-*)*Konstrukt*, in dem der Mensch sich nachhaltig und verlässlich gefunden und aufgehoben fühlen darf, aber vor allem ernst genommen wird. Die Psychotherapie selbst stellt (sowohl für die Therapeutin wie für den Patienten) einen signifikanten Anfang dar; eine Neuschöpfung, wenngleich zu ihrer Agenda nicht eine lebenslängliche Abhängigkeit voneinander, sondern eine durch die internalisierte Beziehungserfahrung gelingende(re) Eigenständigkeit gehört. Gerade bezüglich des

¹²⁴⁹ Siehe Punkt 3.3.4.2.1.

existenziellen Ursprungs und dem ihm folgenden unzähligen Anfängen dient die beziehungs-fokussierte Arbeit mit Konstrukten, Deutungen und Phantasmen in der Psychotherapie sodann nicht der redundant-illusorischen Stabilisierung, sondern der kontinuierlich gelingenden Übernahme von Realität.¹²⁵⁰ Die Tiefenpsychologie geht dem *Mythos* nicht auf den ‚konkretistischen Leim‘, sondern versteht ihn einerseits als notwendiges und fundamentales Phantasma, ohne welches die sprachlich-narrativ sowie folglich intersubjektiv verfasste Existenz eben nicht existieren kann und andererseits als ein unentbehrliches Werkzeug für ihre Handlungspraxis. Letztlich ist es der mittels gemeinsamer Beziehung gefundene (re-konstruierende) Mythos, der eine Neuschöpfung ermöglicht (ex nihilo) und diese kontinuierlich stabilisiert (continua). Der Mythos darf und muss zunächst aber originaler Mythos bleiben, kann dann zum *übersetzten*¹²⁵¹ Mythos reifen und schlussendlich sein performatives Potenzial tiefendimensionaler entfalten.

So wie die biblischen Schöpfungsberichte mythologisch zunächst von der fundamentalen Notwendigkeit eines guten Anfangs erzählen, zeigen sie sogleich die allem Seien-den immanenten zersetzenden Elemente auf. Sie versuchen im Grunde genommen eine verschleiende Wirklichkeitsspaltung zu vermeiden, in dem sie darauf verweisen, dass der Anfang sowie die weitere Entwicklung des Menschen nicht selten von großer Mühsal, unzähligen Ambivalenzen, ja, sogenannten daseinsimpliziten Skandalen¹²⁵² diffundiert wird. Wir haben in unseren entwicklungspsychologischen Überlegungen¹²⁵³ aufgezeigt, dass die Psychoanalyse die Bedeutung der *dyadischen* und *triangulierenden* Prozesse¹²⁵⁴ ähnlich den Schöpfungsberichten als elementare Phasen menschlicher Entfaltung versteht. Paranoia, Chaos, Wut, Aggression, Angst, Scham, Perversität und sonstige gesellschaftlich wie religiös mehr oder weniger sanktionierte Emotionen beziehungsweise Verhaltensweisen sind in die Matrix dieser Entwicklung eingeschrieben. Die Psychotherapie schönt diese Gegebenheiten nicht, unterzieht sie auch keiner moralischen Be- oder Verurteilung und spricht ihnen auch nicht die Berechtigung ab. So

¹²⁵⁰ Siehe Punkt 3.3.5.3.

¹²⁵¹ Siehe Punkt 3.3.5.1.

¹²⁵² Siehe Punkt 2.2.2.1.

¹²⁵³ Siehe Punkt 3.3.6ff.

¹²⁵⁴ Siehe Punkt 3.3.6.1.2.

wie die Schöpfungsberichte und die Verfehlungsgeschichten es erzählen, ist auch sie mit radikalsten und beschämendsten Phantasien und Sehnsüchten konfrontiert; sie begegnet diesen Phänomenen allerdings ohne jegliche sittliche Normierung, weil die für sie vordringliche Frage stets jene ist, warum ein Mensch nur so und nicht anders konnte. Sie vermeidet eine Spaltung in Gut und Böse, sondern versucht den Menschen bei dessen Reise zu den grundlegenden Motiven seiner einzigartigen Daseinsgestaltung verstehend zu halten, um ihm aus der Leidensdruck verursachenden Überdetermination seines Daseins ein Stück weit in Richtung Freiheit zu begleiten. Die Psychotherapie ist mit dem in den Schöpfungsberichten metaphorisch Dargestellten in seinen skurrilsten Ausformungen tagtäglich konfrontiert und doch weiß sie, dass nicht eine sanktionelle oder jurisdiktionell anmutende Handhabe, sondern die bleibende und verstehende Zuwendung in der personalen Begegnung zur Ordnung des Chaos führen wird. Dieser unmittelbar personalen, integrationsorientierten, ambivalenztoleranten und damit die Entwicklung von Pseudo-Identitäten vermeidenden Sicht und Handlungspraxis auf und mit dem jeweiligen Menschen scheint ein praktischer Vorteil gegenüber einer rechtlich verfassten Kircheninstitution, welche offiziell (oft unübersetzt und apersonal) mittels Lehramt kommuniziert, innezuwohnen.

In den Auseinandersetzungen mit den Schöpfungsberichten sahen wir, wie diese die *Sprache* als basale Matrix von Existenz verstehen.¹²⁵⁵ Die wohltuende Differenz sowie jene sich aus ihr emergierende Möglichkeit von Identität sind Produkte einer bejahenden Zusage zugunsten des Seins als konkret Seiendes. Am Phänomen der Sprache selbst zeigt sich die innerste Struktur der Schöpfung, die sich als Zugleich von Abhängigkeit und Freiheit des Geschaffenen zu und gegenüber seinem Schaffenden auszeichnet. In der Sprache zeigt sich diese Koinzidenz eines Zugleichs von Freiheit und Abhängigkeit unüberbietbar und lässt folglich das durch Sprache konstituierte Subjekt als *den* Schauplatz dieser Ambivalenz erzeugenden Dialektik in seiner jeweiligen Konstitution durchsichtiger werden. Psychotherapie ist in Sprache gerahmtes Beziehungsgeschehen, sie ist Übersetzungsgeschehen, aber auch ein Zur-Verfügung-Stellen von

¹²⁵⁵ Siehe Punkt 3.3.7.1.1.

ordnenden Symbolisierungsmöglichkeiten, damit „Sprachgewinn“¹²⁵⁶ und folglich ‚Wirklichkeitsgewinn‘ möglich wird.¹²⁵⁷ Wo Luckmann ein Kommunikationsdefizit der kirchlichen Institution im Hinblick auf den Laien und seinen Alltag feststellen konnte¹²⁵⁸ und Joas betonte, dass der amerikanische Spiritualitätsmarkt aus einer Konkurrenzsituation heraus dieses Defizit erkannte und (auf seine eigene Art und Weise) auch nutzte¹²⁵⁹, scheint in Mittel- und Westeuropa diese seelsorgliche Rückkehr zur ‚konkreten Sprache (und damit zur konkreten Seinwirklichkeit) des Betroffenen‘ am ehesten von der Psychotherapie vollzogen worden zu sein.¹²⁶⁰ Wir haben gerade bei Lacan gesehen, dass die (klinische) Struktur eines Menschen letztlich eine sprachliche Struktur darstellt.¹²⁶¹ Der Patient hat in der Psychotherapie nicht das dogmatische Vokabular eines methodentechnischen Katechismus zu erlernen, sondern (bei Bedarf) die Syntax, Semantik und Grammatik seiner Existenz zu dechiffrieren, wenngleich die ‚Begriffe‘, die er ‚sucht‘, im Rahmen einer professionellen Zuwendung zur Verfügung gestellt werden. Des Weiteren weigert sich die Psychotherapie, mit sprachlichen (und kurzfristigen Affekt erzielenden) Schablonen zu arbeiten, weil dies die Patienten in ihren Bedürfnissen nivellieren würde. Indem sie individuelles Sprachereignis ist, verweist sie auf die individuelle Identität der am Prozess Partizipierenden. Das schöpferische Prinzip durch Sprache und auch durch Schweigen, wie es im ersten Schöpfungsbericht explizit angeführt ist, ist religiösen Riten und Meditationen keineswegs fremd. Und doch hat sich die Psychotherapie darauf konzentriert, den Sprechakt als ein konkretes und nicht reproduzierbares Beziehungsereignis zu verstehen, wie es ebenso das Gebet, welches im Zentrum der Bergpredigt für das Christentum zum unüberbietbaren Ereignis wird, tut. Sie ist also zur ‚konkreten Sprache des Betroffenen‘ zurückgekehrt, was mittels der de-

¹²⁵⁶ Steinmeier, Sprachgewinn, 68-81.

¹²⁵⁷ Um es aus soziologischer und psychologischer Perspektive noch einmal zu verdeutlichen: „Nicht die Verdrängung ruft die Notwendigkeit zur Symbolisierung hervor, sondern der Verzicht auf den Umgang mit Symbolen schafft die Verdrängung. Das Symbol ist nicht das Symptom einer Menschheitsneurose, sondern dann, wenn man die symbolische Kommunikation einstellt, droht die Neurose.“ (Joachim Scharfenberg/Horst Kämpfer, Mit Symbolen leben. Soziologische, psychologische und religiöse Konfliktbearbeitung, Freiburg i. Br. 1980, 67.)

¹²⁵⁸ Siehe Punkt 1.2.3.2.

¹²⁵⁹ Siehe Punkt 1.3.2.3.3.

¹²⁶⁰ Siehe diesbezüglich zum Beispiel: Christian Reimer/Jochen Eckert/Martin Hautzinger/Eberhard Wilke, Psychotherapie, Ein Lehrbuch für Ärzte und Psychologen, Berlin-Heidelberg 2000, 22f.

¹²⁶¹ Siehe Punkt 3.3.6.2.2.

fizitär abgefangenen dialektischen Momente einer institutionellen Spezialisierung zunehmend vereitelt wurde.

Wo Hohn mit der Liebe, der Anerkennung und der Freiheit die wesentlichen Elemente des Schöpfungsgeschehens markierte¹²⁶² und zugleich mittels der Abbild-Metaphorik betonte, dass „[d]er Mensch [...] keine andere Offenheit für Gott [hat] als die Offenheit für den Mitmenschen“¹²⁶³, konnten wir mittels unserer Ausführungen zeigen, wie bedeutsam exakt diese Aspekte im konkret-praktisch intersubjektiven Setting der Psychotherapie sind. Wir haben gesehen, wie etwa die Psychoanalyse ihr karthatisches Therapieverständnis als Wiederholung eines infantil nicht geglückten Liebesdramas versteht und dabei versucht, nicht ausreichend gute *Beziehung*serfahrungen, nicht vollzogene *wohlthuende Differenzierungen* sowie dadurch unglücklich verwickelt gebliebene *Identitätsbildungen* mittels ihres Settings einer Neukalibrierung allein zugunsten des betroffenen Subjekts zu unterziehen. Die Person- beziehungsweise Klientenzentrierte Psychotherapie betont etwa die bedingungslose Wertschätzung, Anerkennung, Empathie sowie eine authentische Psychotherapeutin-Klientin-Beziehung als jenes Setting, indem sich Daseins- oder Entwicklungsbarrieren lösen können, auf dass eine Reaktualisierung des eigenen Persönlichkeitspotentials möglich wird. Und Viktor Frankl sieht es als eines der vornehmlichen Hilfestellungen seiner Logotherapie an, dass sie nicht zu einer (unmöglichen) Freiheit *von*, sondern zu einer Freiheit *zu* (einer Stellungnahme hinsichtlich der Bedingungen von Dasein) verhelfen soll. In diesem Phänomen einer ausschließlich durch intersubjektive Anerkennung motivierbaren Überschreitung eines oft heillos verwickelten hin zu einem sich furchtlos ent-wickelnden beziehungs-, differenz-, identitäts-, sinn- und authentisch liebesfähigen Selbst, sahen wir möglicherweise jenes anbrechen, was die Theologie mit Transzendenz bezeichnet, wenn wir mit dem ersten Johannesbrief¹²⁶⁴ und dem Doppelgebot der Liebe¹²⁶⁵ Ernst machen. In Anbetracht der Überlegungen Luckmanns, Joas und Kaufmanns können wir kontrastierend sagen: Die Psychotherapie ist nicht kollektiv zugesagte, sondern *konkret* gelebte Bezie-

¹²⁶² Siehe Punkt 2.2.2.3.4.

¹²⁶³ *Höhn*, zustimmen, 86. (Siehe Punkt 2.2.2.3.3.)

¹²⁶⁴ „Gott ist Liebe, und wer in der Liebe bleibt, der bleibt in Gott und Gott in ihm.“ (1 Joh 4,16.)

¹²⁶⁵ „Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben von ganzem Herzen, von ganzer Seele und von ganzem Gemüt. Dies ist das höchste und größte Gebot. Das andere aber ist dem gleich: Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst. In diesen beiden Geboten hängt das ganze Gesetz und die Propheten.“ (Mt 22,47-40.)

hung; sie ist nicht Anweisung, sondern Weggemeinschaft; sie ist, wenn nötig, helfendes Gesetz (etwa im Sinne von Lacans dreifachem Wortsinn von ‚Nom-du-Pere‘), wenn nötig „gegenwärtig machende Gegenwart“¹²⁶⁶.

Wenn wir im ersten Kapitel die Faktoren von ‚Transzendenz‘, ‚Sinn‘, ‚Interpersonalität‘, ‚Anerkennung‘ und ‚Heilwerdung‘ (im Sinne eines ambivalenztoleranten integrativen Ganzwerdens) als zentrale humane Gehalte der jüdisch-christlichen Religion definierten und mit Höhn die Schöpfung als sich in den Modalitäten von Differenz, Beziehung und Identität vollziehende Wirklichkeit deklarierten sowie dabei die Forderung der Übersetzung Gottes als Tätigkeitswort veranschlagten, dann müssen wir konstatieren, dass diese Aspekte in der Psychotherapie tatsächlich auf hohem Niveau (re-)kultiviert worden sind. Damit ist sie als mögliche Fremdprophetin der Theologie unter Umständen hinweisend an einen Ort zurückgekehrt, den wir in unseren historischen Überlegungen als die Zeit vor einer funktionalen Ausdifferenzierung medizinischen und seelsorgerlichen Handelns ausführlich behandelt haben.¹²⁶⁷

Zuletzt haben wir in unseren Überlegungen auf das Sündersein des Menschen verwiesen und diesen Umstand der von der Tiefenpsychologie konstatierten konfliktuellen Grundverfasstheit des Menschen gegenübergestellt.¹²⁶⁸ Mittels der Überlegungen zum biblischen Sündenfall sahen wir, dass sowohl die Theologie als auch die Psychoanalyse den Menschen als ein Wesen betrachten, zu dessen ‚Normalität‘ etwa die Versuchung der regressiven Chaotisierung etablierter Ordnungen, seien sie intrapsychisch, intersubjektiv oder gesellschaftlich, gehört. Wir verstanden die Sünde als eine leidlich not-wendende Verkrümmung und Ersatz- beziehungsweise Kompromisshandlung, die sich als mehr oder weniger manifeste „sture Selbstzentriertheit“¹²⁶⁹ äußert. Stolz, Habsucht, Neid, Zorn, Unkeuschheit, Unmäßigkeit und Trägheit müssen dabei als Symptome eines Daseins verstanden werden, dessen Liebes-, Genuss- und Vertrauensfähigkeit durch biographisch nicht bewältigte Beziehungstraumen zutiefst korrumpiert sind. Wenn Sündersein eine brachiale Entfremdung zu sich selbst und damit eine Selbstunfähigkeit darstellt, kann diese aus (für den Sünder selbst nicht einsehbaren) logischen

¹²⁶⁶ Ebeling, Luther, 107.

¹²⁶⁷ Siehe Punkt 3.2.2.

¹²⁶⁸ Siehe Punkt 3.3.9.

¹²⁶⁹ Frankl, Ärztliche Seelsorge, 217.

Gründen eben gerade nicht von diesem ‚Selbst‘ mittels außerordentlichen Leistungen inklusive Opfercharakter gemildert werden, was letztlich eine Als-ob-Persönlichkeit fordern würde. Nicht nur im theologischen Bereich, sondern auch in der Psychotherapie sind die Patienten sehr schnell bereit, für den Psychotherapeuten zu ‚leisten‘ und zu ‚opfern‘, um dessen wie auch immer imaginierter ‚Gnade‘ sicher sein zu können. In den Ausführungen zur Psychoanalyse konnten wir sehen, dass Freud oder Lacan es ablehnen, vom ‚normalen‘ Menschen zu sprechen und sie darin sogar in normativer Hinsicht eine Gefahr mit hohem Diskreditierungspotenzial sahen. Ja, wir sahen auch, dass wenige Patienten in Therapie kommen, um tatsächlich ihre Symptome, die ihnen ja inmitten ihres Chaos der letzte Fels in der Brandung zu sein scheinen, aufzugeben. Die Liebe, Anerkennung und Zuwendung der Psychotherapeutin müssen also dem ganzen Geschehen *vorausgehen*¹²⁷⁰ und sie selbst darf bei fortschreitendem Prozess nicht auf eine allzu große diesbezügliche Gratifikation hoffen, denn die Identitätswendung der Klientin ist nicht selten mit großem Widerstand verbunden. Allerdings kann sie nach langer beziehungsintensiver Weggemeinschaft der Patientin zu einem nachhaltig guten und der inneren Scham oder Schuld *vorausgehenden* Objekt werden¹²⁷¹, das es der Patientin ermöglicht, sich vorsichtig und angstbefreiter aus der Verkrümmung zu lösen, um die Welt, die sodann trotzdem kein Paradies sein wird, und das eigene Sein, welches sodann keinem Ideal auch nur irgendwie nahe kommen wird, mittels der zur eigenen gewordenen Existenz *ein Stück weit* aufrichtiger, furchtloser und mit weniger symptomatischer Verzerrung begrüßen zu können. Dass der Sünder oder der Neurotiker/Perverse/Psychotiker zuallerletzt einer moralisch kollektiven Verurteilung (auch wenn sie sich selbst und die Gesellschaft aus Abwehrgründen danach sehnen können), sondern eines zutiefst personalen Verständnisses und einer für den Außenstehenden teils paradox anmutenden, aber hochprofessionellen Zuwendung bedarf, sollte authentische Entwicklung und Selbstreferenzialität gefördert werden – diese Aufgabe, die zuallererst immer eine konkrete Aufgabe ist, scheint heute nicht generell, aber im Großen und Ganzen im Stillen an die Psychotherapie delegiert worden zu sein.¹²⁷² „Ob

¹²⁷⁰ Zur Bedeutung der ‚vorausgehenden Zuwendung‘ aus theologischer Perspektive siehe ab Punkt 2.2.2.3.

¹²⁷¹ Wenn wir nun zum Beispiel aus der Perspektive der Objektbeziehungstheorie von Melanie Klein denken.

¹²⁷² Vgl. zum Beispiel: *Spaemann*, Psychotherapie und menschliches Selbstverständnis, 18f.

die Psychotherapie [dann – Anm. d. V.] heilt, ist umstritten. Sie heilt nicht im deterministischen Sinn, sondern sie heilt durch die Gnade des Möglichen in jedem einzelnen Fall.“¹²⁷³ Und das Mögliche hat vielerlei Gestalt. Die Schöpfungsberichte beziehungsweise das Alte Testament sind da hoffnungsvoll realistisch. Das Neue Testament auch. Die Psychotherapie auch.

¹²⁷³ *Wolfgang Esö*, Die Kunst der Psychotherapie, in: *Heinz Laubreuter* [Hg.], Psychotherapie und Religion, Innsbruck-Wien 1998, 113.

4 Abschließende Betrachtungen

Im einleitenden Kapitel dieser Arbeit haben wir unsere zwei erkenntnisleitenden Thesen aufgestellt, die an dieser Stelle zur Vergewisserung noch einmal zusammengefasst angeführt werden wollen.

1) *Richtungen der Psychotherapie arbeiten mit einem Menschenbild, welches dem der christlichen Religion nicht fremd ist.*

2) *Die Psychotherapie reformuliert Kernthemen und Kernangebote des christlichen Glaubens auf eine für die zunehmend säkularisierte Vernunft und die moderne Verfassung des Subjekts nachvollziehbarere Art und Weise.*

An die Formulierung dieser beiden Thesen schlossen sich sodann zwei Fragestellungen an.

a) *Gibt es auf Seiten der (west- und mittel-)europäischen christlichen Theologie sowie in ihrer praktischen Umsetzung ein Vermittlungsdefizit, wenn die Nachfrage nach (einer in ihrem Menschenbild möglicherweise gar nicht so sehr von der christlichen Anthropologie divergierenden) Psychotherapie steigt, aber jene nach den großkirchlichen Angeboten sinkt?*

b) *Ist die psychotherapeutische Handlungspraxis ein funktionaler Ersatz für eine verloren gegangene Glaubensverortung geworden beziehungsweise ist sie vielleicht per se der Ausdruck einer Glaubenssehnsucht?*

Es ging uns in dieser Arbeit nicht darum, etwa die Feuerbach'sche These zu stärken, „dass das Geheimnis der Theologie die Anthropologie sei“¹²⁷⁴, sondern ausgehend von soziologischen Befunden auf möglicherweise mehr oder weniger subtile Transformationsprozesse hinsichtlich ursprünglich religiöser Formen subjektiver Selbstvergewisserung, Existenzstabilisierung und Freiheitsbefähigung hinzuweisen. Um den interpersonalen Kern der christlichen Anthropologie abzubilden, mussten wir zunächst theologische Entwürfe ins Felde führen, welche die Last eines konkretistisch anmutenden sowie die Vernunft marginalisierenden Nachdenkens über Gott abgeworfen haben und das Phänomen des Seins ohne epistemischen Isolationismus und romantischer Verzerren spaltungsfrei als Ganzes in den Blick nehmen. Luckmanns festgestellte Problema-

¹²⁷⁴ Rattner/Danzer, Religion und Psychoanalyse, 13.

tik eines institutionalisiert binnentheoretischen Glaubensdiskurses sowie eines damit einhergehenden gesellschaftlichen Plausibilitätsverlustes von Religion wird von Theologen wie Hans-Joachim Höhn derart angegangen, indem in deren systematischen Denkansätzen die fundamentale und sich im realen Alltag abbildende Beziehungsdynamik des konkret Existierenden wieder in den Vordergrund gerückt wird. Das zudeckende Paradigma einer scheinstabilisierenden, kritik- sowie reflexionsimmunen Bigotterie wird philosophisch-analytisch auf die Frage hin aufgebrochen, was die *conditiones sine quibus non* im Hinblick auf freiheits- und beziehungsfähige Identität darstellen. Die philosophisch-theologischen Resultate jenes Nachdenkens über die *conditio humana* verharren nun ihrer Natur gemäß zuallererst in einem abstrakten Bereich, von wo aus sie aber als Inspiration für eine reale Handlungspraxis reüssieren können. Wo Kaufmann jene Erfahrungen als explizit religiös definiert, „welche Tiefenstrukturen der subjektiven Wirklichkeitsauffassung thematisieren“¹²⁷⁵ und Höhn mittels seiner Analyse der Seinsverfassung die reziproke Struktur von Wirklichkeit als eine aufzeigt, deren immanentes Potenzial zu tiefendimensionalerem Seinsgewinn durch radikal integrierende Beziehungsformen freigelegt werden kann, nahmen wir die Frage auf, an welchen (möglicherweise unsichtbar gewordenen) Orten diese als religiös konnotierte tiefenstrukturell subjektiven Beziehungsereignisse nun als konkrete geschehen.

Luckmann weist darauf hin, dass sich mit der Moderne das Feld des ‚Privaten‘ als neue Sozialform der Religion etabliert¹²⁷⁶. Dieser Vorgang nötigt sich aus dem Umstand einer Dialektik der Institutionalisierung, welche aus genannten Gründen zu einer zunehmenden Inkompatibilität von Religion und Gesellschaft führte. Durkheim führt diesbezüglich schon früher an, dass dieses Aufbrechen einer traditionell institutionalisierten Religion und das Schwinden der durch diese zur Verfügung gestellten Identitätsangebote notwendigerweise die Ausbildung funktionaler Äquivalente zur Folge hat¹²⁷⁷. Joas wiederum vertieft diese Überlegung und zeigt, dass das Christentum nun zu einer Variante wurde und es andere Optionen hinsichtlich der Deutung von Dasein

¹²⁷⁵ Kaufmann, Religion und Modernität, 75.

¹²⁷⁶ Siehe Punkt 1.2.3.5.

¹²⁷⁷ Siehe Punkt 1.3.2.3.1.

gibt, welche identitätsbildend sind und „kontingenzwahrnehmungstauglicher“¹²⁷⁸ machen können, wenngleich auch diesen das Medium der Beziehung als fundamentale Basis dient. Dies erlaubt Kaufmann – jenen Gedanken weiterführend – festzustellen, dass auch explizit nicht-religiöse Zugänge zu den Phänomenen ‚Welt‘ und ‚Dasein‘ als ‚Religion‘ bezeichnet werden können.¹²⁷⁹ Wenn Kaufmann – wie zuvor erwähnt – die tiefendimensionale Thematisierung des Menschen als einen primären Aspekt von Religiosität bezeichnet und gleich Luckmann feststellt, dass traditionell-religiöse und darin institutionell verallgemeinerte Deuteangebote den individualisierten Menschen in zunehmend komplexer werdenden (intra- und extrapsychischen) Realitätssettings nicht mehr erreichen, dann kommt er in seinen Ausführungen nicht umhin, die Psychotherapie als einen neuen sprachlichen und performativen Ort zu bezeichnen, an den die Thematisierung der persönlichen Bewältigung von Existenz in ihren verschiedensten Schattierungen delegiert wurde.¹²⁸⁰

Höhns systematisch-theologische Ausführungen können nun als Versuch verstanden werden, die aus jüdisch-christlicher Perspektive essentiellen Parameter hinsichtlich eines gelingenden Selbst- und Weltverhältnisses einer nicht selten dichotomisierenden dogmatischen Rede zu entheben und sie so zu über-setzen, dass sie für die moderne Vernunft fassbar und plausibel werden. Wir haben dabei gesehen, dass diese hochkomplexen fundamentaltheologischen und ontologischen Überlegungen letztlich implizit im Aufruf zu einer Handlungspraxis münden, welche in der konkreten Gestaltung und Erfahrung von Differenz anerkennenden und identitätsstiftenden Beziehungen ihren Niederschlag finden. So wie von Luckmann, Joas und Kaufmann festgestellt beziehungsweise prognostiziert¹²⁸¹, scheint der Ort, wo diese konkret personalen und mit den Ambivalenzen menschlicher Existenz radikal ernst machenden Interaktionsformen stattfinden, immer weniger im institutionellen Binnenbereich des offiziellen Religionsmodells auffindbar zu sein. Die Psychotherapie bietet nun keinen grundsätzlichen Sinn im Hinblick auf die Vorfindbarkeit von Sein an sich – hier kann und will sie den Überlegungen der Theologie keine Konkurrenz leisten – aber ihr Verdienst ist es, mit gesell-

¹²⁷⁸ Gruber, Glaube als Kontingenzbewältigung, 390.

¹²⁷⁹ Siehe Punkt 1.4.2.

¹²⁸⁰ Siehe Punkt 1.4.1.1.

¹²⁸¹ Siehe das 1. Kapitel.

schaftlichen Tabus und Verschleierungstaktiken zugunsten des Individuums gebrochen und (in Anbetracht unserer Auseinandersetzung mit der Schöpfungsanthropologie: *wieder explizit*) darauf hingewiesen zu haben, dass die menschliche Existenz als ein höchst vielschichtiges Phänomen mit nicht wenigen Widersprüchen, Absurditäten und Konflikten begriffen werden muss. Diesen Phänomenen begegnet sie nicht mit richterlicher Sittlichkeit, sondern mit dem tiefen Bedürfnis eines heilsamen Verstehens niemals verallgemeinerbarer intrapsychischer Konstellationen, was sie einzig mittels des Modus einer authentischen Beziehung als realisierbar ansieht. Ein zunehmend institutionalisierter Betrieb wie eine Großkirche kann in einer hochindividualisierten Gesellschaft ein solches konkretes Verstehen des Einzelnen im Grunde nur sehr begrenzt leisten. Gerade diesbezüglich fasst Erich Fromm eines unserer Anliegen nahezu zusammen, wenn er schreibt: „Ich kann die Erörterung der religiösen Aufgabe der Psychoanalyse nicht verlassen – so unvollständig sie in jedem Fall ist –, ohne noch einen Faktor von großer Bedeutung zu erwähnen. Ich denke an etwas, was häufig zu einem der größten Einwände gegen Freuds Methoden gemacht worden ist, nämlich die Tatsache, daß so viel Zeit und Mühe für eine einzelne Person aufgewandt wird. Ich glaube dagegen, daß es vielleicht keinen größeren Beweis für die Genialität Freuds gibt als seinen Rat, sich die Zeit zu nehmen, auch wenn es Jahre dauern sollte, um einem einzigen Menschen zu innerer Freiheit und Glücksfähigkeit zu verhelfen.“¹²⁸² Die Dauer eines solchen mit enormen Integrationsaufwand verbundenen Prozesses kann natürlich immer durch eine simplifizierende Spaltung der Realitäten in Gut und Böse abgekürzt werden. Die Psychotherapie nimmt sich aber gerade die Zeit, gemeinsam mit dem für sein Selbst oftmals taub, blind oder stumm gewordenen Gegenüber Stück für Stück dessen oftmals verschüttete Autonomie-, Freiheits- und Liebesfähigkeit geduldig so weit als möglich freizulegen. Dafür lässt sie sich auf die emotionale und rationale Grammatik des Individuums ein und begegnet diesem in jener (verbalen oder nonverbalen) Sprache, die von demselben wahrgenommen und verstanden werden kann. Auch wenn wir die Psychotherapie (in unserem Fall vordergründig die in sich variantenreiche Psychoanalyse) mit ihren komplexen, oftmals recht sachlich-nüchtern daher-

¹²⁸² Fromm, Religion und Psychoanalyse, 87.

kommenden Theorien einführen, sollte ersichtlich geworden sein, wie stark dabei die praktische Umsetzbarkeit dieser theoretischen Überlegungen im Vordergrund steht. Die Ästhetik einer psychotherapeutischen Theorie kann noch so betören; sie wird keinen Wert etablieren können, wenn sie dem konkreten Gegenüber keine Stütze und Entwicklung ermöglicht.

Wir haben in unseren Ausführungen zu Tage gebracht, dass die Psychotherapie (und darin die als dezidiert atheistisch etikettierte Psychoanalyse) mit einer Perspektive auf den Menschen arbeitet, die der auf eine ‚integrierte Identität‘ und ‚gelingende Selbstreferenzialität‘ abzielende Anthropologie des Christentums keineswegs fremd ist. Entwicklung, Anerkennung, mentale Konstruktionen, Liebes- und Beziehungsfähigkeit, Freiheit, Leiden, Chaos, Sinn, Existenz, Interpersonalität und Selbstüberschreitung stellen für sie zentrale handlungsorientierende Begriffe dar. Dabei darf nicht übersehen werden, dass sie – wenn indiziert – immer auch realitätskompatible¹²⁸³ Trost- und Hoffnungskapazitäten zur Verfügung stellt, ohne aber dabei einem magischen Denken inklusive einer immer subtiler werdenden Dogmatik zu verfallen. Es scheint, als habe die Psychotherapie die Kernthemen und -angebote des Christentums insofern neu aufbereitet, indem sie nicht eine Theorie zwischen sich und dem Gegenüber, sondern wieder die Unmittelbarkeit der Beziehung in den Vordergrund stellte. Nicht die Theorie bestimmt und normiert die Beziehungen, sondern aus den (stets einzigartigen) Beziehungen ergibt sich mehr oder minder eine (falsifizierbare) Theorie. Nicht die Sprache der Psychotherapie muss vom Klienten rezipiert, sondern die Sprachen der Klienten von der Psychotherapie erlernt und verstanden werden. Es geht also nicht darum, dass die Patienten den Glauben der Psychotherapie zu internalisieren haben, sondern sie selbst wieder in den Stand versetzt werden, intrinsisch überhaupt an etwas glauben zu können.¹²⁸⁴ Die Vermittlung dessen, was die Psychotherapie tut und meint, erfolgt – wenn man so will – über das Medium der konkreten und nicht wiederholbaren Beziehung mit aller Wahrung der Differenzen zugunsten einer reziproken Bereicherung von

¹²⁸³ So schreibt die renommierte deutsche Psychiaterin und Psychoanalytikerin Luise Reddemann (*1943): „Wir empfehlen nicht positives Denken. Positives Denken ist eine Lüge. Das Leben ist nicht nur ‚positiv‘, aber es ist *auch* ‚positiv‘. [Hervorh. i. O.]“ (Luise Reddemann, *Imagination als heilsame Kraft. Zur Behandlung von Traumafolgen mit ressourcenorientierten Verfahren*, Stuttgart ¹¹2005, 33.

¹²⁸⁴ Vgl. Winnicott, *Moral und Erziehung*, 123.

Identität. Damit steht sie dem Anliegen Höhn sehr nahe, welcher ja die Chiffre ‚Gott‘ als ein Tätigkeitswort im Sinne einer existenziell-praktischen Beantwortung der relationalen Ontologie von Dasein verstanden wissen will. Und die existenzielle Beantwortung dieser Verfasstheit führt die Möglichkeit des Guten und der Freiheit ins Felde. Dies hat im weitesten Sinne nichts mit einer scholastischen Morallehre oder dogmatisierten Glaubenssätzen zu tun, sondern mit der immer wieder gemachten Erfahrung, dass der in seiner – von vielschichtiger Ambivalenz gekennzeichneten – Einzigartigkeit real wahrgenommene und bejahte Mensch stets eine für ihn heilsame Entwicklung intendiert. Dieses reale und konkrete Wahrnehmen kann von einer Großinstitution mit verallgemeinernder und oftmals binnentheoretischer Sprache gegenüber einem individualisierten, säkularisierten, aufgeklärten und an der Immanenz orientierten Privatsubjekt nicht mehr wahrgenommen werden.

Wenn wir also zum Abschluss dieser Arbeit die Frage stellen wollen, wovon sich die großkirchlich institutionalisierte jüdisch-christliche Religion Mittel- und Westeuropas von der Psychotherapie inspirieren lassen kann, dann ist dies vielleicht die Motivation dazu, die konkrete und darin *niemals zudeckend simplifizierende* Selbst- und Nächstenliebe im ‚jesuanischen Doppelgebot der Liebe‘ wieder auf *tatsächliche* Augenhöhe mit der Gottesliebe zu bringen. Unsere Ausführungen über die Psychotherapie haben gezeigt, dass Selbst- und Nächstenliebe a priori keine auch nur irgendwie ‚billig‘ zu habenden Erfahrungen oder Fähigkeiten sind und ihnen stets auch (manchmal enorme) widersprüchliche Momente immanent sind und bleiben. Wenn die Kirchenbänke zunehmend leerer und die Psychotherapiepraxen zunehmend voller werden, hat dies vielleicht damit zu tun, dass der einerseits autonomer und individueller, aber darin auch einsamer gewordene Mensch seine Sehnsucht nach einer authentischen und konkret personalen Kontaktnahme wieder in den Vordergrund stellt. Das Christentum sah im Laufe seiner Geschichte seine Agenda immer stärker im „Bedenken einer Geschichte, der Weltgeschichte als Heilsgeschichte, mit den Unterszenen der persönlichen Geschichten. Das ist ein der psychotherapeutischen Arbeitsweise völlig kohärentes Denken. Gott ist nicht oben und nicht unten, nicht links und nicht rechts, sondern im Weg drinnen, den die Menschen gehen. Das ist eigentlich der springende Punkt.

Der Punkt der Unterscheidung.“¹²⁸⁵ Picker verweist also darauf, dass sich ein wesentlicher Unterschied, welcher sich zwischen der institutionellen Religion und der Psychotherapie im Laufe der Zeit herausgebildet hat, im zeitaufwändigen, kräfteaubenden und viel wahrhaftige Liebe erforderlichen Ernstmachen der Psychotherapie mit dem je konkreten Subjekt und dessen individuellen Weg liegt. Gerade mit Höhns Aufruf, die Chiffre ‚Gott‘ wieder vordergründig als seins- und identitätsförderndes Tätigkeitswort zu verstehen, müssen wir die Möglichkeit ins Feld führen, dass auf handlungspraktischer Ebene hier möglicherweise ein nicht geringer Teil des religiösen Diskurses des Christentums in die säkulare Psychotherapie auswandert. Die Psychotherapie ist in ihrer intersubjektiv nach Liebes-, Freiheits- und Wahrheitsfähigkeit fragenden und diese sogleich freisetzenden Handlungspraxis zum konkreten Subjekt, zur konkreten Identität zurückgekehrt.

¹²⁸⁵ Picker, Psychotherapie und christliche Religion, 132.

Literaturverzeichnis

- Adam, Adolf/Haunerland, Winfried: Grundriss Liturgie, Freiburg-Basel-Wien ¹⁰2012.
- Adler, Alfred: Über den nervösen Charakter. Grundzüge einer vergleichenden Individualpsychologie und Psychotherapie, in: Studienausgabe. Band II, Göttingen 2008.
- Allenby, Inge: Religionspsychologie – mit besonderer Berücksichtigung von C. G. Jung, in: Bitter, Wilhelm [Hg.], Psychotherapie und religiöse Erfahrung. Ein Tagungsbericht, Stuttgart 1965.
- Altmeyer, Martin: Die zeitgenössische Psychoanalyse zwischen Fundamentalismus und Moderne, in: Diederichs, Peter/Frommer, Jörg/Wellendorf, Franz [Hgg.]: Äußere und innere Realität. Theorie und Behandlungstechnik der Psychoanalyse im Wandel, Stuttgart 2011.
- Anzenbacher, Arno: Einführung in die Ethik, Düsseldorf 1992.
- Anzenbacher, Ludwig: Werke in zwei Bänden. Ausgewählt und eingeleitet von Manfred Kuhne, Berlin-Weimar ²1977.
- Apel, Karl-Otto: Transformation der Philosophie. Band 2: Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft, Frankfurt a.M. ⁶1999.
- Auchter, Thomas/Strauss, Laura Viviana: Kleines Wörterbuch der Psychoanalyse, Göttingen ²2003.
- Thomas von Aquin:
- Summe der Theologie. Band 1: Gott und Schöpfung. Herausgegeben von Joseph Bernhart, Stuttgart ³1985.
 - Über die Wahrheit. Quaestiones disputatae de veritate. In der Übersetzung von Edith Stein, Wiesbaden 2013.
- Arens, Edmund: Gottesverständigung. Eine kommunikative Religionstheologie, Freiburg i. Br. 2007.
- Aristoteles:
- Die Kategorien. Griechisch/Deutsch, Stuttgart 1998.
 - Über die Seele. Griechisch/Deutsch, Stuttgart 2011
- Austin, John L.: Zur Theorie der Sprechakte. How to do things with words, Stuttgart 1986.
- Barnow, Sven: Therapie wirkt! So erleben Patienten Psychotherapie, Berlin-Heidelberg 2013.
- Barth, Ulrich:
- Gott als Projekt der Vernunft, Tübingen 2005.
 - Kritischer Religionsdiskurs, Tübingen 2014.
- Bayer, Michael/Mordt, Gabriele: Einführung in das Werk Max Webers, Wiesbaden 2008.
- Bausenhardt, Guido: Stolz – Geschwellte Brust auf schwächlichen Beinen, in: Nickl, Peter [Hg.]: Die sieben Todsünden – Zwischen Reiz und Reue, Münster 2009.
- Becker, Hans: Formale und inhaltliche Kriterien der Unterrichtsmethodik in Heidelberg, in: Becker, Hans/Knauss, Werner/Wolff, Heinz [Hgg.]: Erste Schritte in der Psychotherapie. Erfahrungen von Medizinstudenten, Patienten und Ärzten mit Psychotherapie – Michael Balint als Lehrer, Berlin-Heidelberg 1983.
- Berger, Peter L./Luckmann, Thomas: Die soziale Konstruktion der Wirklichkeit, Frankfurt a. M. ²⁵1980.
- Bertelsmann Stiftung [Hg.], Religionsmonitor 2008, Gütersloh 2007.
- Biermann-Ratjen, Eva-Maria/Eckert, Jochen/Schwartz, Hans-Joachim: Gesprächspsychotherapie. Verändern durch Verstehen, Stuttgart ⁷1995.

Bion, Wilfred:

- Lernen durch Erfahrung, Frankfurt a. M. 1997.
- Erfahrungen in Gruppen und andere Schriften, Stuttgart ³2001.

Biser, Eugen: Theologie als Therapie. Zur Wiedergewinnung einer verlorenen Dimension, Heidelberg 1985.

Bitter, Wilhelm: Über eine synoptische Psychotherapie. Ergebnisse der Tagung, in: Bitter, Wilhelm [Hg.]: Psychotherapie und religiöse Erfahrung. Ein Tagungsbericht, Stuttgart 1965.

Blume, Michael: Neurotheologie. Hirnforscher erkunden den Glauben, Marburg 2009.

Boethius: Trost der Philosophie, Stuttgart 2002.

Bohleber, Werner: Erinnerung, Trauma und historische Realität, in: Mauser, Wolfram/Pfeiffer Joachim [Hgg.]: Freiburger Literaturpsychologische Gespräche. Band 23, Erinnern, Würzburg 2004.

Bonhoeffer, Dietrich:

- Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft, Herausgegeben von Eberhard Bethge, Gütersloh 1998.
- Schöpfung und Fall, München 1968.

Bothe, Brigitte/Grimmer, Bernhard: Die therapeutische Beziehung aus psychoanalytischer Sicht, in: Rössler, Wulf [Hg.]: Die therapeutische Beziehung, Heidelberg 2005.

Bott Spillius, Elizabeth: Allgemeine Einführung, in: Bott Spillius, Elizabeth [Hg.]: Melanie Klein heute. Entwicklungen in Theorie und Praxis. Band 1: Beiträge zur Theorie, Stuttgart ³2002.

Brague, Rémi: Die Weisheit der Welt. Kosmos und Welterfahrung im westlichen Denken, München 2006.

Braun, Christoph: Die Stellung des Subjekts. Lacans Psychoanalyse, Berlin 2017.

Breuer, Josef/Freud, Sigmund: Studien über Hysterie, Frankfurt a. M. ⁷2011.

Bruner, Jerome: Sinn, Kultur und Ich-Identität. Zur Kulturpsychologie des Sinns, Heidelberg 1997.

Buber, Martin: Ich und Du, Heidelberg 1979.

Buchholz, Michael B.: Vorlesungen und einführende Schriften, in: Lohmann, Hans-Martin/Pfeiffer, Joachim [Hgg.]: Freud-Handbuch. Leben-Werk-Wirkung, Stuttgart-Weimar 2013.

Clauser, Günter: Klinik und Praxis, in: Clauser, Günter [Schriftleitung]: Klinische Psychotherapie innerer Krankheiten. Sechstes Freiburger Symposium an der medizinischen Universitäts-Klinik vom 2. bis 4. Mai 1958, Berlin-Heidelberg 1959.

Conzen, Peter: Die bedrängte Seele. Identitätsprobleme in Zeiten der Verunsicherung, Stuttgart 2017.

Cremerius, Johannes: Die Entfremdung der Lehranalyse, in: Buchheim, Peter/Cierpka, Manfred/Seifert, Theodor [Hgg.]: Psychotherapie im Wandel. Abhängigkeit, Berlin-Heidelberg 1991.

Danz, Christian: Einführung in die Theologie der Religionen, Münster-Wien 2005.

Daur, Rudolf: Eröffnungsansprache, in: Bitter, Wilhelm [Hg.], Psychotherapie und religiöse Erfahrung. Ein Tagungsbericht, Stuttgart 1965.

Deschner, Karlheinz: Kriminalgeschichte des Christentums. Band 1-10, Hamburg 2013.

Dittmar, Jasmin: Die neuere Kritik an der modernen Psychiatrie im öffentlichen und wissenschaftlichen Diskurs, in: Dellwing, Michael/Harbusch, Martin [Hgg.]: Krankheitskonstruktionen und Krankheitstreiber. Die Renaissance der soziologischen Psychiatriekritik, Wiesbaden 2013.

Dreister, Bernhard: Anthropologie im Dialog. Das Menschenbild bei Carl Rogers und Karl Rahner im interdisziplinären Dialog zwischen Psychologie und Theologie, Innsbruck 2007.

Drewermann, Eugen:

- Strukturen des Bösen. Band 1: Die jahwistische Urgeschichte in exegetischer Sicht, Paderborn 1988.
- Strukturen des Bösen, Band 2: Die jahwistische Urgeschichte in psychoanalytischer Sicht, Paderborn 1988.
- Der Mensch braucht mehr als nur Moral. Über Tugenden und Laster, Düsseldorf/Zürich ²2002.

Drury, Maurice O'Connor: Bemerkungen zu einigen Gesprächen mit Wittgenstein, in: Rhees, Rush [Hg.]: Ludwig Wittgenstein: Portraits und Gespräche, Frankfurt a. M. 1987.

Dulz, Birger: Psychoanalytisch fundierte Beziehungsarbeit, in: Sachsse, Ulrich [Hg.]: Traumazentrierte Psychotherapie. Theorie, Klinik und Praxis. Studienausgabe, Stuttgart 2004.

Durkheim, Émile: Die elementaren Formen religiösen Glaubens, Frankfurt a. M. 1981.

Ebeling, Gerhard: Luther. Einführung in sein Denken, Tübingen ⁴1981.

Ebner, Thomas: Existenz. Zur Persondefinition in der Trinitätslehre des Richard von St. Viktor (+1173), Fribourg 2005.

Eckstaedt, Anita: Die Kunst des Anfangs. Psychoanalytische Erstgespräche, Frankfurt a. M. ⁸2015.

Esö, Wolfgang: Die Kunst der Psychotherapie, in: Laubrey, Heinz [Hg.]: Psychotherapie und Religion, Innsbruck-Wien 1998

Esser, Hartmut: Soziologie. Spezielle Grundlagen. Band 1: Situationslogik und Handeln, Frankfurt a. M. 1999.

Fahrenberg, Jochen: Die Funktion von Menschenbildern – Forschungsaufgaben der empirischen Psychologie, in: Petzold, Hilarion G. [Hg.]: Die Menschenbilder in der Psychotherapie. Interdisziplinäre Perspektiven und die Modelle der Therapieschulen, Wien 2012, 92.

Fäh, Markus: Das Menschenbild der Psychoanalyse Sigmund Freuds, in: Petzold, Hilarion G. [Hg.]: Die Menschenbilder in der Psychotherapie. Interdisziplinäre Perspektiven und die Modelle der Therapieschulen, Wien 2012.

Fenichel, Otto:

- Psychoanalytische Neurosenlehre. Studienausgabe Band I, Gießen ²2014.
- Psychoanalytische Neurosenlehre. Studienausgabe Band II, Gießen ²2014.

Fink, Bruce: Eine klinische Einführung in die Lacan'sche Psychoanalyse. Theorie und Technik, Wien 2016.

Fonagy, Peter: Bindungstheorie und Psychoanalyse, Stuttgart ³2009.

Fonagy, Peter/Target, Mary: Psychoanalyse und die Psychopathologie der Entwicklung, Stuttgart 2006.

Frank, Karl Suso: Lehrbuch der Geschichte der Alten Kirche, Paderborn ³2002.

Frankl, Viktor:

- Der unbewußte Gott. Psychotherapie und Religion, München ¹⁰2010.
- Ärztliche Seelsorge. Grundlagen der Logotherapie und Existenzanalyse, München ³2011.
- mit Lapide, Pinchas: Gottsuche und Sinnfrage, Gütersloh ³2007.
- Der Mensch vor der Frage nach dem Sinn, München ²⁴2011.
- Der leidende Mensch. Anthropologische Grundlagen der Psychotherapie, Bern ³2005.
- Das Leiden am sinnlosen Leben. Psychotherapie für heute, Freiburg i. Br. ²¹2011.

Freud, Anna: Das Ich und die Abwehrmechanismen, Frankfurt a. M. ²¹2010.

Freud, Sigmund:

- Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse, Frankfurt a. M. ¹⁴2007.
- Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie, Hamburg ²2015.
- Trieb und Tribschicksale, in: Studienausgabe. Band III, Frankfurt a. M. ¹¹2012.
- Totem und Tabu, Frankfurt a. M. ¹¹2012.
- Abriss der Psychoanalyse, Frankfurt a. M. ¹¹2009.
- Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse, Frankfurt a. M. ⁴2005.

- Die Sexualität in der Ätiologie der Neurosen, in: Freud, Sigmund: Schriften zur Krankheitslehre der Psychoanalyse, Frankfurt a. M. ³2006.
- Die endliche und die unendliche Analyse, in: Freud, Sigmund: Zur Dynamik der Übertragung. Behandlungstechnische Schriften, Frankfurt a. M. ³2006.
- Ratschläge für den Arzt bei der psychoanalytischen Behandlung, in: Freud, Sigmund: Zur Dynamik der Übertragung. Behandlungstechnische Schriften, Frankfurt a. M. ³2006.
- Zur Einleitung der Behandlung, in: Freud, Sigmund: Zur Dynamik der Übertragung. Behandlungstechnische Schriften, Frankfurt a. M. ³2006.
- Der Mann Moses und die monotheistische Religion. Schriften über die Religion, Frankfurt a. M. ¹⁵2009.
- Massenpsychologie und Ich-Analyse/Die Zukunft einer Illusion, Frankfurt a. M. ¹¹1993.
- Das Unbewußte, in: Studienausgabe. Band III, Frankfurt a. M. ¹¹2012.
- Jenseits des Lustprinzips, in: Studienausgabe. Band III, Frankfurt a. M. ¹¹2012.
- Zur Psychopathologie des Alltagslebens, Frankfurt a. M. ²2014.
- Hemmung, Symptom und Angst, Frankfurt a. M. ⁷2014.
- Triebe und Tribschicksale, in: Studienausgabe. Band III, Frankfurt a. M. ¹¹2012.
- Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse, in: Freud, Sigmund: Abriss der Psychoanalyse, Frankfurt a. M. ¹¹2009.
- Eine Kindheitserinnerung des Leonardo da Vinci, Frankfurt a. M. ³2006.
- Das Interesse an der Psychoanalyse, in: Freud, Sigmund: Abriss der Psychoanalyse, Frankfurt a. M. ¹¹2009.
- Zur Dynamik der Übertragung, in: Freud, Sigmund: Zur Dynamik der Übertragung. Behandlungstechnische Schriften, Frankfurt a. M. ³2006.
- Jenseits des Lustprinzips, in: Studienausgabe. Band III, Frankfurt a. M. ¹¹2012.
- Erinnern, Wiederholen und Durcharbeiten, in: Freud, Sigmund: Zur Dynamik der Übertragung. Behandlungstechnische Schriften, Frankfurt a. M. ³2006.
- Zur Ätiologie der Hysterie, in: Freud, Sigmund: Schriften zur Krankheitslehre der Psychoanalyse, Frankfurt a. M. ³2006.
- Meine Ansichten über die Rolle der Sexualität in der Ätiologie der Neurosen, in: Freud, Sigmund: Schriften zur Krankheitslehre der Psychoanalyse, Frankfurt a. M. ³2006.
- Konstruktionen in der Analyse, in: Freud, Sigmund: Zur Dynamik der Übertragung, Frankfurt a. M. ³2006.
- Massenpsychologie und Ich-Analyse, in: Freud, Sigmund: Die Traumdeutung und andere Schriften, Frankfurt a. M. 2013.
- Neurose und Psychose, in: Freud, Sigmund: Schriften zur Krankheitslehre der Psychoanalyse, Frankfurt a. M. ³2006.
- Formulierungen über die zwei Prinzipien des psychischen Geschehens, in: Studienausgabe. Band III, Frankfurt a. M. ¹¹2012.
- Die Verdrängung, in: Studienausgabe. Band III, Frankfurt a. M. ¹¹2012.
- Zur Einführung in den Narzißmus, in: Studienausgabe. Band III, Frankfurt a. M. ¹¹2012.
- Das Ich und das Es, in: Studienausgabe. Band III, Frankfurt a. M. ¹¹2012.
- Über libidinöse Typen, in: Freud, Sigmund: Schriften über Liebe und Sexualität, Frankfurt a. M. ⁵2006.

Freud, Sigmund/Ferenczi, Sándor: Briefwechsel. Band III/2. 1925-1933, Wien-Köln-Weimar 2005.

Fromm, Erich:

- Psychoanalyse und Religion, München ⁷2008.
- Sigmund Freuds Psychoanalyse. Größe und Grenzen, Gießen 2006.
- Die Furcht vor der Freiheit, München ¹⁴2008.

Früh, Friedl/Reichmayr, Johannes: Sexualtheorie und Triebtheorie, in: Lohmann, Hans-Martin/ Pfeiffer, Martin [Hgg.]: Freud-Handbuch. Leben-Werk-Wirkung, Stuttgart-Weimar 2013.

Gay, Peter: Freud. Eine Biographie für unsere Zeit, Frankfurt a. M. ³2006.

Generalsekretariat der Österreichischen Bischofskonferenz [Hg.], Katechumenat. Pastorale Orientierungen, Wien 2016.

Gigon, Olof: Der Ursprung der griechischen Philosophie. Von Hesiod bis Parmenides, Basel 1945.

Glaser, Hermann: Sigmund Freuds Zwanzigstes Jahrhundert. Seelenbilder einer Epoche. Materialien und Analysen, Frankfurt a. M. 2016.

Goertz, Stephan:

- Moralthologie unter Modernisierungsdruck. Interdisziplinarität und Modernisierung als Provokationen theologischer Ethik – im Dialog mit der Soziologie Franz-Xaver Kaufmanns, Berlin-Münster-Wien-Zürich-London 1999.
- Soziologie in praktischer Absicht. Franz-Xaver Kaufmann zum 80. Geburtstag, in: KZfSS 64 (2012), 633-636.

Goffman, Erving: Rahmenanalyse. Ein Versuch über die Organisation von Alltagserfahrungen, Frankfurt a. M. ⁸1980.

Görres, Albert/Rahner, Karl: Das Böse. Wege zu seiner Bewältigung in Psychotherapie und Christentum, Freiburg i. Br. ⁴1984.

Görres, Albert: Pathologie des katholischen Christentums, in: Arnold, Franz-Xaver [Hg.]: Handbuch der Pastoraltheologie Band II/1, Freiburg i. Br. 1971.

Goethe, Johann Wolfgang: Faust. Der Tragödie Erster Teil, Stuttgart 2000.

Grabbe, Katharina: Deutschland – Image und Imaginäres, Berlin-Boston 2014.

Green, André: Die tote Mutter. Psychoanalytische Studien zu Lebensnarzissmus und Todesnarzissmus, Gießen ²2011.

Grepmaier, Ludwig/Nickel, Markus: Achtsamkeit des Psychotherapeuten, Wien 2007.

Greshake, Gisberg: Gnade – Geschenk der Freiheit. Eine Hinführung, Kevelaer 2004.

Grieser, Jürgen: Triangulierung, Gießen 2015.

Groenemeyer, Axel: Wertideen und Wertbezüge einer Soziologie sozialer Probleme. Zur epistemologischen und methodologischen Basis einer Soziologie sozialer Probleme, in: Soziale Probleme, 7. Jg., Heft 2.

Gruber, Franz:

- Das entzauberte Geschöpf. Konturen des christlichen Menschenbildes, Kevelaer 2003.
- Lieben. Leben mit Leidenschaft und Sinn, Regensburg 2011
- Glaube als Kontingenzbewältigung, in: ThPQ 160 (2012), 381-390.

Gruen, Arno: Der Wahnsinn der Normalität. Realismus als Krankheit: eine Theorie der menschlichen Destruktivität, München ¹⁵2007.

Grün, Anselm: Was der Seele gut tut, Freiburg i. Br. ⁴2016.

Gumbrecht, Hans-Ulrich: Modern, Modernität, Moderne, in: Koselleck, Reinhart/Conze, Werner/Brunner, Otto [Hgg.], Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Wörterbuch zur politisch-sozialen Sprache. Bd. 4, Stuttgart 1978.

Gutjahr, Ortrud: Kulturbegriff, in: Lohmann, Hans-Martin/ Pfeiffer, Joachim [Hgg.]: Freud-Handbuch. Leben-Werk-Wirkung, Stuttgart-Weimar 2013.

Habermas, Jürgen:

- Erkenntnis und Interesse. Mit einem neuen Nachwort, Frankfurt a. M. ¹⁵1973.
- Theorie des kommunikativen Handelns. Band 2: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft, Frankfurt a. M.: 1995.
- Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des Kommunikativen Handelns, Frankfurt a. M. 1984.
- Glaube und Wissen. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001. Mit einer Laudatio von Jan Philipp Reemtsma, Frankfurt a. M. 2001.

- Hamer, Dean: Das Gottes-Gen. Warum uns der Glaube im Blut liegt, München 2006.
- Hammermeister, Kai: Jaques Lacan, München 2008.
- Hampe, Michael: Die Lehren der Philosophie. Eine Kritik, Berlin 2014.
- Handwerker Küchenhoff, Barbara: Spinozas Theorie der Affekte. Kohärenz und Konflikte, Würzburg, 2006.
- Harter, Susan: The construction of the self. A developmental perspective, New York 1999.
- Hegel, Georg F. W.:
 - Wissenschaft der Logik, Berlin 2013.
 - Ästhetik I/II, Stuttgart 1971.
- Heidegger, Martin: Sein und Zeit, Tübingen ¹⁹2006.
- Heimann, Paula:
 - Über die Notwendigkeit für den Analytiker mit seinen Patienten natürlich zu sein, in: Heimann, Paula: Gegenübertragung und andere Schriften zur Psychoanalyse. Vorträge und Aufsätze aus den Jahren 1942-1980, Stuttgart 2016.
 - Zur Gegenübertragung, in: Heimann, Paula: Gegenübertragung und andere Schriften zur Psychoanalyse. Vorträge und Aufsätze aus den Jahren 1942-1980, Stuttgart 2016.
- Heine, Susanne: In Beziehung zur Welt im Ganzen, in: Noth, Isabelle/Morgenthaler, Christoph [Hgg.]: Seelsorge und Psychoanalyse, Stuttgart 2007.
- Heinrich, Richard: Wahrheit, Wien 2009.
- Heinz, Rudolf: Psychoanalyse und Kantianismus, Würzburg 2016.
- Helle, Horst Jürgen: Verstehende Soziologie, München-Wien 1999.
- Herrschaft Felicia / Klaus Lichtblau [Hg.]: Soziologie in Frankfurt. Eine Zwischenbilanz, Wiesbaden 2010.
- Hetzl, Andreas: Die Wirksamkeit der Rede. Zur Aktualität klassischer Rhetorik für die moderne Sprachphilosophie, Bielefeld 2011.
- Hetzl, Andreas: Zwischen Poiesis und Praxis. Elemente einer kritischen Theorie der Kultur, Würzburg 2001.
- Hinshelwood, Robert D.: Die Praxis der kleinianischen Psychoanalyse, Stuttgart 1997.
- Hoffmann, Dirk W.: Die Gödel'schen Unvollständigkeitssätze. Eine geführte Reise durch Kurt Gödels historischen Beweis, Berlin/Heidelberg 2013.
- Höhn, Hans-Joachim:
 - zustimmen. Der zwiespältige Grund des Daseins, Würzburg 2001.
 - spüren. Die ästhetische Kraft der Sakramente, Würzburg 2002.
 - versprechen. Das fragwürdige Ende der Zeit, Würzburg 2003.
 - Soziologie und Theologie, in: LThK³, Band IX (Sonderausgabe 2006).
 - Postsäkular. Gesellschaft im Umbruch – Religion im Wandel, Paderborn 2007
 - Der fremde Gott. Glaube in postsäkularer Kultur, Würzburg 2008.
 - Zeit und Sinn, Religionsphilosophie postsäkular, Paderborn 2010.
 - Gott – Offenbarung – Heilswege. Fundamentaltheologie, Würzburg 2011.
 - Säkularisierungsresistenz? Struktur und Relevanz eines religiösen Daseinsverhältnisses, in: Langthaler, Rudolf/Meiller, Christopher/Appel, Kurt [Hgg.]: Religion in der Moderne. Religionsphilosophische Beiträge zu einer aktuellen Debatte, Göttingen 2013.
 - Soziologie in der Theologie – oder: Der Blick von außen auf den Blick nach außen, in: Ansgar Kreutzer/Franz Gruber [Hgg.]: Im Dialog. Systematische Theologie und Religionssoziologie, Freiburg i. Br. 2013.
 - Das Leben in Form bringen. Konturen einer neuen Tugendethik, Freiburg i. Br. 2014.

Holm-Hadulla, Rainer: Die psychotherapeutische Kunst. Hermeneutik als Basis therapeutischen Handelns, Göttingen 1997.

Honneth, Axel: Kampf um Anerkennung. Zur Grammatik moralischer Konflikte, Frankfurt a. M. ⁷2012.

Hopf, Hans: Aggression in psychodynamischen Therapien mit Kindern und Jugendlichen, Frankfurt a. M. 2017.

Horkheimer, Max: Zur Kritik der instrumentellen Vernunft, Frankfurt a. M. 1967.

Horkheimer, Max/Adorno, Theodor W.: Dialektik der Aufklärung, Frankfurt a. M. 1987.

Horster, Detlef: Jürgen Habermas. Eine Einführung, Darmstadt 2010.

Hostie, Raymond: C. G. Jung und die Religion, Freiburg/München 1957.

Hutterer-Krisch, Renate/Klampfl, Petra: Gestalttherapie, in: Sluneko, Thomas [Hg.]: Psychotherapie. Eine Einführung, Wien 2009.

Jacobs, Manfred: Die Reichskirche und ihre Dogmen. Von der Zeit Konstantins bis zum Niedergang des weströmischen Reiches, Göttingen 1987.

Joas, Hans:

- Glaube als Option. Zukunftsmöglichkeiten des Christentums, Freiburg i. Br. 2012.
- Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz, Freiburg/Basel/Wien ²2004.

Jung, Carl Gustav:

- Erinnerungen, Träume, Gedanken, Düsseldorf-Zürich ¹³2003.
- Psychologie und Religion, München ⁶2004.
- Traum und Traumdeutung, München ¹⁶2015.
- Neue Bahnen der Psychologie, in: Gesammelte Werke. Band VII, Ostfildern ³2011.

Kaesler, Dirk: Max Weber, München 2011.

Kaiser, Céline: Rahmenszenen. Zur Dramaturgie des Erstkontaktes zwischen Arzt und Patient als Element der Psychotherapie 1796/1988, in: Bruchhausen Walter/Kaiser, Céline [Hgg.]: Szenen des Erstkontakts zwischen Arzt und Patient, Göttingen 2012.

Kaufmann, Franz-Xaver:

- Schrumpfende Gesellschaft. Vom Bevölkerungsrückgang und seinen Folgen, Frankfurt a. M. 2005.
- Kirche begreifen. Analysen und Thesen zur gesellschaftlichen Verfassung des Christentums, Freiburg i. Br. 1979.
- Religion und Modernität. Sozialwissenschaftliche Perspektiven, Tübingen 1989.
- Kirchenkrise. Wie überlebt das Christentum? Freiburg-Basel-Wien ⁴2011.
- Den Schutt der Geistfeindschaft wegräumen. Brachliegende Felder katholischer Intellektualität, in: Martin Knechtges/Jörg Schenuit [Hg.], Profane Zumutungen, Fuge. Journal für Religion und Moderne, Bd. 2, Paderborn 2008, 7-24.
- Soziologie und Theologie – Revisited, in: Ansgar Kreutzer/Franz Gruber [Hgg.], Im Dialog. Systematische Theologie und Religionssoziologie, Freiburg i. Br. 2013.

Kernberg, Otto F.: Liebesbeziehungen, Normalität und Pathologie, Stuttgart 1998.

Kessler, Hans: Schöpfung, in: LThK³, Band IX (Sonderausgabe 2006).

Klein, Melanie:

- Über das Seelenleben des Kleinkindes. Einige theoretische Betrachtungen, in: Klein, Melanie: Das Seelenleben des Kleinkindes und andere Beiträge zur Psychoanalyse, Stuttgart ¹⁰2015.
- Die Bedeutung der Symbolbildung für die Ich-Entwicklung, in: Klein, Melanie: Das Seelenleben des Kleinkindes und andere Beiträge zur Psychoanalyse, Stuttgart ¹⁰2015.
- Bemerkungen über einige schizoide Mechanismen, in: Klein, Melanie: Das Seelenleben des Kleinkindes und andere Beiträge zur Psychoanalyse, Stuttgart ¹⁰2015.
- Zur Theorie von Angst und Schuldgefühl, in: Klein, Melanie: Das Seelenleben des Kleinkindes und andere Beiträge zur Psychoanalyse, Stuttgart ¹⁰2015.

- Neid und Dankbarkeit, in: Klein, Melanie: Das Seelenleben des Kleinkindes und andere Beiträge zur Psychoanalyse, Stuttgart ¹⁰2015.
- Die psychoanalytische Spieltechnik: Ihre Geschichte und Bedeutung, in: Klein, Melanie: Das Seelenleben des Kleinkindes und andere Beiträge zur Psychoanalyse, Stuttgart ¹⁰2015.

Knapp, Markus:

- Verantwortetes Christsein heute. Theologie zwischen Metaphysik und Postmoderne, Freiburg i. Br. 2006.
- Die Vernunft des Glaubens. Einführung in die Fundamentaltheologie, Freiburg i. Br. 2009.

Knoblauch, Hubert: Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft, Frankfurt/New York 2009.

Kreutzer, Ansgar/Trawöger, Sibylle: Distanziert oder involviert? Beobachter- und Teilnehmerperspektive im Verhältnis von Theologie und Soziologie, in: Kreutzer, Ansgar/Gruber, Franz [Hgg.]: Im Dialog. Systematische Theologie und Religionssoziologie, Freiburg i. Br. 2013.

Kriz, Jürgen: Zum Verhältnis von Forschung und Praxis in der Psychotherapie, in: Existenzanalyse 1/98.

Küchenhoff, Joachim: Psychose, Gießen 2012.

Kühne, Olaf: Landschaftstheorie und Landschaftspraxis. Eine Einführung aus sozialkonstruktivistischer Perspektive, Berlin 2012.

Lacan, Jaques: Namen-des-Vaters, Wien 2006.

Lang, Hermann:

- Beziehung und Gespräch als psychotherapeutische Wirkfaktoren, in: Lang, Hermann [Hg.]: Wirkfaktoren der Psychotherapie, Berlin-Heidelberg-New York 1990.
- Der gehemmte Rebell. Struktur, Psychodynamik und Therapie von Menschen mit Zwangsstörungen, Stuttgart 2015.

Laplanche, Jean/Pontalis, Jean-Bertrand: Das Vokabular der Psychoanalyse, Frankfurt a. M. ²⁰2016.

Laube, Martin: Theologie und neuzeitliches Christentum. Studien zu Genese und Profil der Christentumstheorie Trutz Rendtorffs, Tübingen 2006.

Laubreuter, Heinz [Hg.]: Psychotherapie und Religion, Innsbruck-Wien 1998.

Lebiger-Vogel, Judith: ‚Gute Psychotherapie‘. Verhaltenstherapie und Psychoanalyse im soziokulturellen Kontext, Göttingen 2011.

Le Bon, Gustave: Psychologie der Massen, Stuttgart ¹⁵1982.

Leitner, Anton/Mavriqi, Ramush/Johanna Sieper, Johanna: Geleitwort, in: Petzold, Hilarion [Hg.]: Die Menschenbilder in der Psychotherapie. Interdisziplinäre Perspektiven und die Modelle der Therapieschulen, Wien 2012.

Leuzinger-Bohleber, Marianne: Vergangenes im Hier-und-Jetzt. Lebensgeschichtliche Erinnerung im psychoanalytischen Prozeß, in: Psyche 59 (2005).

Leuzinger-Bohleber, Marianne/Bürgin, Dieter: Generelle Einleitung, in: Leuzinger-Bohleber, Marianne/Deserno, Heinrich/Hau, Stephan [Hgg.]: Psychoanalyse als Profession und Wissenschaft, Stuttgart 2004.

List, Eveline: Psychoanalyse, in: Slunecko, Thomas [Hg.]: Psychotherapie. Eine Einführung, Wien 2009.

Luckmann, Thomas: Die unsichtbare Religion, Frankfurt a. M. 1991.

Lüning, Peter: Werkgerechtigkeit, in: LThK³, Band X (Sonderausgabe 2006).

Maaz, Hans-Joachim: Die narzisstische Gesellschaft. Ein Psychogramm, München ⁴2015.

- Mäder, Maya: Selbsterfahrung in der Psychotherapie. Die Bedeutung für den Kompetenzerwerb in der Aus- und Weiterbildung zum transaktionsanalytischen Psychotherapeuten, Münster-New York 2017.
- Mahler, Roland: Der Mensch zwischen Widerspruch und Gewissheit, in: Petzold, Hilarion G. [Hg.]: Die Menschenbilder in der Psychotherapie. Interdisziplinäre Perspektiven und die Modelle der Therapie-schulen, Wien 2012.
- Maio, Giovanni: Ökonomisierte Spiritualität, in: Möde, Erwin [Hg.]: Christliche Spiritualität und Psychotherapie. Bleibende und neue Wege der Konvergenz, Regensburg 2013.
- Mann, David: Psychotherapie: Eine erotische Beziehung, Stuttgart 1999.
- Marcel, Gabriel: Gegenwart und Unsterblichkeit, Freiburg i. Br. 1961.
- Mareis, Ottmar: Sog: der Sog der Subjektlosigkeit im polytoxischen Powertrip des postmodernen Technosubjekts; Odyssee oder Dialektik der Aufklärung 2000; Eine Studie zur Faszinationsgeschichte, München-Wien 2001.
- Marquard, Odo: Lob des Polytheismus, in: Poser, Hans [Hg.]: Philosophie und Mythos, Berlin-New York 1979.
- McGuire, William/Sauerländer, Wolfgang [Hgg.]: Sigmund Freud/C. G. Jung. Briefwechsel, Frankfurt a. M. 1974.
- Mead, George Herbert: Geist, Identität und Gesellschaft, Frankfurt a. M. ¹⁷1973.
- Meier, Dominicus M.: Noviziat, in: LThK³, Band VII (Sonderausgabe 2006).
- Meiller, Christopher: „Religiöses Daseinsverhältnis“ – Anmerkungen und Rückfragen zu Hans-Joachim Höhns „existentialpragmatischer“ Religionsphilosophie, in: Langthaler, Rudolf/Meiller, Christopher/ Appel, Kurt [Hgg.]: Religion in der Moderne. Religionsphilosophische Beiträge zu einer aktuellen Debatte, Göttingen 2013.
- Melcher, Imke: Franz Alexander und die moderne Psychotherapie, Gießen 2013.
- Mentzos, Stavros: Neurotische Konfliktverarbeitung. Einführung in die psychoanalytische Neurosenlehre unter Berücksichtigung neuer Perspektiven, Frankfurt a. M. ²³2013.
- Mersch, Dieter: Anderes Denken. Michel Foucaults ‚performativer Diskurs‘, in: Bublitz, Hannelore/ Bührmann, Andrea [Hgg.]: Das Wuchern der Diskurse. Perspektiven der Diskursanalyse Foucaults, Frankfurt-New York 1998.
- Mertens, Wolfgang: Handbuch psychoanalytischer Grundbegriffe, Stuttgart ³2007, 564.
- Möller, Hans-Jürgen/Laux, Gerd/Kapfhammer, Hans-Peter [Hgg.]: Psychiatrie und Psychotherapie, Heidelberg ²2003.
- Morel, Julius; Meleghy, Tamás; Niedenzu, Heinz-Jürgen; Bauer, Eva: Soziologische Theorie. Abriss der Ansätze ihrer Hauptvertreter, München ⁸2007.
- Morgenthaler, Christoph: Zur Funktion der Psychoanalyse in der gegenwärtigen Pastoralpsychologie, in: Noth, Isabelle/Morgenthaler, Christoph [Hgg.]: Seelsorge und Psychoanalyse, Stuttgart 2007.
- Moser, Tilmann: Gottesvergiftung, Frankfurt a. M. 1980.
- zur Mühlen, Karl-Heinz: Reformatorisches Profil. Studien zum Weg Martin Luthers und der Reformation, hrsg. von Brosseder, Johannes/Lexutt, Athina, Göttingen 1995.
- Müller, Lutz/Müller, Anette [Hgg.]: Wörterbuch der Analytischen Psychologie, Düsseldorf-Zürich 2003.
- Müller-Ebert, Johanna: Trennungskompetenz – Die Kunst, Psychotherapien zu beenden, Stuttgart 2001.
- Nase, Eckart: Oskar Pfisters analytische Seelsorge. Theorie und Praxis des ersten Pastoralpsychologen, dargestellt an zwei Fallstudien, Berlin-New York 1993.
- Nedelmann, Carl: Einleitung, in: Freud, Sigmund: Zwei Krankengeschichten. Bemerkungen über einen Fall von Zwangsneurose. Aus der Geschichte einer infantilen Neurose, Frankfurt a. M. ³2008.

Niemand, Christoph: Jesus und sein Weg zum Kreuz. Ein historisch-rekonstruktives und theologisches Modellbild, Stuttgart 2007.

Nietzsche, Friedrich:

- Sämtliche Werke. Studienausgabe. Hrsg. von Colli, Giorgio/Montinari, Mazzino, München-Berlin-New York 1980.
- Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinn, Stuttgart 2015.

Nocke, Franz-Josef: Sakramententheologie. Ein Handbuch, Düsseldorf 1997.

Odgen, Thomas: Frühe Formen des Erlebens, Wien 1995.

Pesch, Otto Hermann: Luther, in: LThK³, Band VI (Sonderausgabe 2006).

Petzold, Hilarion:

- „Unterwegs“ zu handlungsleitenden Menschenbildern, in: Petzold, Hilarion G. [Hg.]: Die Menschenbilder in der Psychotherapie. Interdisziplinäre Perspektiven und die Modelle der Therapieschulen, Wien 2012.
- Petzold, Hilarion: Die Rolle des Therapeuten und die therapeutische Beziehung, Paderborn ³1996.
- Petzold, Hilarion [Hg.]: Identität. Ein Kernthema moderner Psychotherapie - interdisziplinäre Perspektiven, Wiesbaden 2012.

Petzold, Hilarion/Orth, Ilse [Hgg.]: Sinn, Sinnerfahrung, Lebenssinn in Psychologie und Psychotherapie, Bielefeld-Locarno ²2007.

Peukert, Helmut: Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung, Frankfurt a. M. 1978.

Pickel, Gert: Religionssoziologie. Eine Einführung in zentrale Themenbereiche, Wiesbaden 2011.

Pius XII., Ansprache an den 5. Internationalen Kongress für Psychotherapie und klinische Therapie vom 13. April 1953, in: AAS 45 (1953). Zitiert nach: Bitter, Wilhelm [Hg.]: Psychotherapie und religiöse Erfahrung. Ein Tagungsbericht, Stuttgart 1965.

Pazzini, Karl-Josef: „Herr im eigenen Haus“: Psychoanalyse und Architektur, in: Härtel, Insa/Knellessen, Olaf/Mooshammer, Helge [Hgg.]: Zwischen Architektur und Psychoanalyse. Sexualität, Phantasmen, Körper., Zürich 2012.

Picker, Richard: Psychotherapie und christlicher Weg, in: Laubreuter, Heinz [Hg.]: Psychotherapie und Religion, Innsbruck-Wien 1998.

Plab, Klaus: Psychoanalytische Psychosomatik. Eine moderne Konzeption in Theorie und Praxis, Göttingen 2016.

Pollak, Thomas: Psychoanalyse als Religion? Zur kirchlichen Verfasstheit psychoanalytischer Institutionen, in: Psyche 68 (2014).

Polonoff, David: Self-Deception, in: Social Research 54 (1987).

Poltrum, Martin: Klinische Philosophie. Logos Ästhetikus und Philosophische Therapie, Berlin 2010.

Potreck-Rose, Friederike: Stärkung des Selbstwerts, in: Senf, Wolfgang/Broda, Michael/Wilms, Bettina [Hgg.]: Techniken der Psychotherapie. Ein methodenübergreifendes Kompendium, Stuttgart 2013.

Pröpper, Thomas:

- Theologische Anthropologie. Erster Teilband, Freiburg i. Br. ²2012.
- Allmacht Gottes, in: LThK³, Band I (Sonderausgabe 2006).

Rabenstein, Susanne: Individualpsychologie und Neurowissenschaften. Zur neurobiologischen Fundierung der Theorien Alfred Adlers, Münster 2017.

Racker, Heinrich: Übertragung und Gegenübertragung. Studien zur psychoanalytischen Technik, München ⁶2002.

Rahner, Karl:

- Erinnerungen, im Gespräch mit Meinold Krauss, Innsbruck-Wien 2001.
- Der Mensch – die unbeantwortbare Frage, in: Stammler, Eberhard [Hg.], Wer ist das eigentlich - der Mensch?, München 1973.
- Sämtliche Werke. Band 2, Freiburg i. Br. 1996.
- Zur Theologie der Menschwerdung, in: Rahner, Karl: Schriften zur Theologie. Band IV, Einsiedeln 1960.

Rahner, Karl/Herbert Vorgrimler: Kleines theologisches Wörterbuch, Freiburg i. Br. ¹⁰1976.

Raskop, Hedwig: Die Logotherapie und die Existenzanalyse Viktor Frankls. Systematisch und kritisch, Wien-New York 2005.

Rattner, Josef/Danzer, Gerhard: Religion und Psychoanalyse, Würzburg 2009.

Wagner-Rau, Ulrike: Religionskritik und Glaube in der Seelsorge, in: Noth, Isabelle/Morgenthaler, Christoph [Hgg.]: Seelsorge und Psychoanalyse, Stuttgart 2007.

Reber, Joachim: Das christliche Menschenbild, Augsburg 2005.

Reddemann, Luise: Imagination als heilsame Kraft. Zur Behandlung von Traumafolgen mit ressourcenorientierten Verfahren, Stuttgart ¹¹2005.

Reimer, Christian/Eckert, Jochen/Hautzinger, Martin/Wilke, Eberhard: Psychotherapie, Ein Lehrbuch für Ärzte und Psychologen, Berlin-Heidelberg ²2000.

Reiter, Bettina: Spaziergänge mit Freud. Psychoanalytische Beobachtungen, Wien 2007.

Rentsch, Thomas: Negativität und praktische Vernunft, Frankfurt a. M. 2000.

Reuter, Wolfgang: Relationale Seelsorge. Psychoanalytische, kulturtheoretische und theologische Grundlegung, Stuttgart 2012.

Richter, Horst Eberhard: Der Gotteskomplex, Hamburg 1979.

Riedl, Matthias: Joachim von Fiore. Denker der vollendeten Menschheit, Würzburg 2004.

Riemann, Fritz: Grundformen der Angst. Eine tiefenpsychologische Studie, München-Basel ²1999.

Ringel, Erwin/Kirchmayr, Alfred: Religionsverlust durch religiöse Erziehung. Tiefenpsychologische Ursachen und Folgerungen, Wien-Freiburg-Basel ⁵1986.

Rogers, Carl R.:

- Eine Theorie der Psychotherapie, München 2009.
- Der neue Mensch, Stuttgart 1981.

Rohde-Dachser, Christa: Das Borderline-Syndrom, Bern ⁷2004.

Rorty, Richard: Der Spiegel der Natur, Frankfurt a. M., 1987.

Rosenberg, Alfons [Hg.]: Joachim von Fiore. Das Zeitalter des heiligen Geistes. Herausgegeben und eingeleitet von Alfons Rosenberg, Bietigheim/Württ 1977.

Rosenberger, Michael: Wege, die bewegen. Eine kleine Theologie der Wallfahrt, Würzburg 2005.

Roudinesco, Elisabeth: Jaques Lacan. Berichte über ein Leben, Geschichte eines Denksystems, Wien-Berlin 2011.

Rudin, Josef: Psychotherapie und Religion. Probleme der tiefenpsychologischen Wissenschaft und der analytischen Erfahrung, Freiburg i. B. 1964².

Ruh, Kurt: Geschichte der abendländischen Mystik, Band I: Die Grundlegung durch die Kirchenväter und die Mönchstheologie des 12. Jahrhunderts, München ²2001.

Sandhu, Swaran: Public Relations und Legitimität. Der Beitrag des organisationalen Neo-Institutionalismus für die PR-Forschung, Wiesbaden 2012.

Sauer, Hanjo: Wie steht es um die Zukunft der Religion? Wird sie aus der Gesellschaft verschwinden oder neu entdeckt werden?, in: Kreutzer, Ansgar/Gruber, Franz [Hgg.]: Im Dialog. Systematische Theologie und Religionssoziologie, Freiburg i. Br. 2013.

Schaff, Philipp: Geschichte der alten Kirche. Von Christi Geburt bis zum Ende des sechsten Jahrhunderts, Leipzig ²1869.

Scharfenberg, Joachim/Kämpfer, Horst: Mit Symbolen leben. Soziologische, psychologische und religiöse Konfliktbearbeitung, Freiburg i. Br. 1980.

Schindler, Ludwig: Die empirische Analyse der therapeutischen Beziehung. Beiträge zur Prozeßforschung in der Verhaltenstherapie, in: Albert, Dietrich/Pawlik, Kurt/Stapf, Kurt-Hermann/Stroebe Wolfgang [Hgg.], Lehr- und Forschungstexte Psychologie. Band 41, Berlin-Heidelberg 1991.

Schmidbauer, Wolfgang: Die Geschichte der Psychotherapie. Von der Magie zur Wissenschaft, München 2012.

Schmidt, Michael: Ekstatische Transzendenz. Ludwig Binswangers Phänomenologie der Liebe und die Aufdeckung der sozialontologischen Defizite in Heideggers ‚Sein und Zeit‘, Würzburg 2005.

Schmid, Peter F.: Personzentrierte Psychotherapie, in: Slunecko, Thomas [Hg.]: Psychotherapie. Eine Einführung, Wien 2009.

Schneider, Michael: Integrative Behandlung einer „vermeidend-selbstunsicheren Persönlichkeitsstörung mit multipler Suchtproblematik“ – ein kommentiertes Behandlungsjournal, in: Petzold, Hilarion/Schay, Peter/Ebert, Wolfgang [Hgg.]: Integrative Suchttherapie. Theorie, Methoden, Praxis, Forschung, Wiesbaden ²2007.

Schneider-Harpprecht, Ulrike: Mit Symptomen leben. Eine andere Perspektive der Psychoanalyse Jacques Lacans mit Blick auf Theologie und Kirche, Münster 2000.

Schnelzer, Thomas: „Tod, wo ist dein Stachel?“ (1 Kor 15,55), in: Möde, Erwin [Hg.]: Christliche Spiritualität und Psychotherapie. Bleibende und neue Wege der Konvergenz, Regensburg 2013, 131-132.

Schoberth, Wolfgang: Einführung in die theologische Anthropologie, Darmstadt 2006.

Schölderle, Thomas: Geschichte der Utopie. Eine Einführung, Köln-Weimar-Wien 2012.

Searle, John R.: Sprechakte, Frankfurt a. M. ¹⁰2007.

Slunecko, Thomas: Psychotherapie – eine Lagebestimmung, in: Slunecko, Thomas [Hg.]: Psychotherapie. Eine Einführung, Wien 2009, 11-28.

Spaemann, Christian: Psychotherapie und menschliches Selbstverständnis, in: Möde, Erwin [Hg.]: Christliche Spiritualität und Psychotherapie. Bleibende und neue Wege der Konvergenz, Regensburg 2013.

Staats, Hermann: Die therapeutische Beziehung. Spielarten und verwandte Konzepte, Göttingen 2017.

Steinmeier, Anne M.: Sprachgewinn, in: Noth, Isabelle/Morgenthaler, Christoph [Hgg.]: Seelsorge und Psychoanalyse, Stuttgart 2007.

Stekeler-Weithofer, Pirmin: Sinn, Berlin-Boston 2011.

Störig, Hans Joachim: Kleine Weltgeschichte der Philosophie, Frankfurt a. M. 1992.

Stumm, Gerhard:

- Geschichte, Paradigmen und Methoden der Psychotherapie, in: Slunecko, Thomas [Hg.]: Psychotherapie. Eine Einführung, Wien 2009.
- Menschenbilder in der Klientenzentrierten Psychotherapie, in: Petzold, Hilarion G. [Hg.]: Die Menschenbilder in der Psychotherapie. Interdisziplinäre Perspektiven und die Modelle der Therapieschulen, Wien 2012.

Stumm, Gerhard/ Pritz, Alfred [Hgg.]: Wörterbuch der Psychotherapie, Wien-New York ²2009.

Stumm, Gerhard/Wiltschko, Johannes/Keil, Wolfgang: Grundbegriffe der Personzentrierten und Focusing-orientierten Psychotherapie und Beratung, Stuttgart 2003.

- Taylor, Charles: Ein säkulares Zeitalter, Frankfurt a. M. ²2009.
- Tebartz van Elst, Franz-P./Fischer, Balthasar: Katechumenat, in: LThK³, Band V (Sonderausgabe 2006).
- Tegtmeyer, Henning: Gott, Geist, Vernunft. Prinzipien und Probleme der natürlichen Theologie, Tübingen 2013.
- Theißen, Gerd/Merz, Annette: Der historische Jesus. Ein Lehrbuch, Göttingen ³2001.
- Thomas, William I.; Thomas Dorothy S., The Child in America. Behaviour Problems and Programs, New York 1928.
- Thomä, Helmut/Kächele, Horst: Psychoanalytische Therapie. Grundlagen, Heidelberg ³2006.
- Urban, Albert Josef/Bexten, Marion: Kleines liturgisches Wörterbuch, Freiburg-Basel-Wien 2007.
- Verweyen, Hansjürgen: Einführung in die Fundamentaltheologie, Darmstadt 2008.
- Vogt, Peter: Kontingenz und Zufall. Eine Ideen- und Begriffsgeschichte. Mit einem Vorwort von Hans Joas, Berlin 2011.
- Volgger, Ewald: Zum Dienst der Versöhnung in der Liturgie, in der Kirche und im Leben der Menschen, in: Volgger, Ewald/Urban, Albert [Hgg.]: Liturgie und Versöhnung. Wege des Heils, Trier 2011.
- Vollmann, Moris: Freud gegen Kant? Moralkritik der Psychoanalyse und praktische Vernunft, Bielefeld 2012.
- Wachowski, Markus: Rationale Schiiten. Ismailitische Weltsichten nach einer postkolonialen Lektüre von Max Webers Rationalismusbegriff, Berlin-Boston 2012.
- Wasser, Harald: Sinn Erfahrung Subjektivität. Eine Untersuchung zur Evolution von Semantiken in der Systemtheorie, der Psychoanalyse und dem Szientismus, Würzburg 1995.
- Weber, Max:
- Soziologische Grundbegriffe, Tübingen ⁶1984.
 - Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriss der Verstehenden Soziologie, Tübingen ⁵2002.
- Werbick, Jürgen: Den Glauben verantworten. Eine Fundamentaltheologie, Freiburg-Basel-Wien 2000.
- Will, Herbert: Die Zukunft einer Illusion (1927), in: Lohmann, Hans-Martin/Pfeiffer, Joachim [Hgg.]: Freud-Handbuch. Leben-Werk-Wirkung, Stuttgart-Weimar 2013.
- Willi, Jürg: Psychologie der Liebe. Persönliche Entwicklung durch Partnerbeziehungen, Stuttgart 2002.
- Winnicott, Donald W.:
- Die Theorie von der Beziehung zwischen Mutter und Kind, in: Winnicott, Donald W.: Reifungsprozesse und fördernde Umwelt, Gießen 2006.
 - Ich-Integration in der Entwicklung des Kindes, in: Winnicott, Donald W.: Reifungsprozesse und fördernde Umwelt, Gießen 2006.
 - Die Frage des Mitteilens und des Nicht-Mitteilens, in: Winnicott, Donald W.: Reifungsprozesse und fördernde Umwelt, Gießen 2006.
 - Ich-Verzerrung in Form des wahren und falschen Selbst, in: Winnicott, Donald W.: Reifungsprozesse und fördernde Umwelt, Gießen 2006.
 - Ziele der psychoanalytischen Behandlung, in: Winnicott, Donald W.: Reifungsprozesse und fördernde Umwelt, Gießen 2006.
 - Von der Abhängigkeit zur Unabhängigkeit in der Entwicklung des Individuums, in: Winnicott, Donald W.: Reifungsprozesse und fördernde Umwelt, Gießen 2006.
 - Die Psychotherapie von Charakterstörungen, in: Winnicott, Donald W.: Reifungsprozesse und fördernde Umwelt, Gießen 2006.
 - Moral und Erziehung, in: Winnicott, Donald W.: Reifungsprozesse und fördernde Umwelt, Gießen 2006.
 - Klassifikation: gibt es einen psychoanalytischen Beitrag zur psychiatrischen Klassifikation?, in: Winnicott, Donald W.: Reifungsprozesse und fördernde Umwelt, Gießen 2006.

Wittgenstein, Ludwig:

- Tractatus logico-philosophicus, Frankfurt a. M. 1997.
- Schriften. Band 1, Frankfurt a. M. 1960.
- Tagebücher 1914-1916, in: Wittgenstein, Ludwig: Schriften 1, Frankfurt a. M. 1969.

Wöller, Wolfgang/Kruse, Johannes: Wie vermittle ich eine positive Beziehungserfahrung. Beziehungsorientiertes Arbeiten, in: Wöller, Wolfgang/Kruse, Johannes [Hgg.]: Tiefenpsychologisch fundierte Psychotherapie. Basisbuch und Praxisleitfaden, Stuttgart ⁴2015.

Wurmser, Léon: Die Maske der Scham. Die Psychoanalyse von Schamaffekten und Schamkonflikten, Berlin-Heidelberg 1990.

Zenger, Erich: Einleitung in das Alte Testament, Stuttgart ⁹2015.

Ziemer, Jürgen: Podiumsdiskussion: Seelsorge – und ihre Bedeutung für die Zukunft, in: Schneider-Harpprecht, Christoph [Hg.]: Zukunftsperspektiven für Seelsorge und Beratung, Neukirchen 2000.

Zweig, Stefan: Die Heilung durch den Geist, Hamburg 2014.

Lexika und Quellenwerke:

Die Bibel. Einheitsübersetzung. Altes und Neues Testament, Freiburg i. Br. 2017.

Elberfelder Studienbibel. Mit Sprachschlüssel, Wuppertal ²2003.

Duden, Das Herkunftswörterbuch. Etymologie der deutschen Sprache, Mannheim-Leipzig-Wien-Zürich ⁴2007.

Kluge: Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache, Berlin ²⁵2001.

LThK, Sonderausgabe 2006.

Internetquellen:

www.statistik.at/web_de/statistiken/soziales/armut_und_soziale_eingliederung/
www.kardinalkoenig.at/wirken/gespraech/dialog6/0/articles/2010/02/04/a3660/
<http://gul.echter.de/archiv/archiv-gul/31-gul-26-1953/663-heft-2-maaumlrzaprill.html>
https://www.g-ba.de/downloads/62-492-1066/PT-RL_2015-07-16_iK-2015-10-16.pdf
<http://derstandard.at/2000034984382/Reise-ins-Ungewisse-Brauchen-wir-eine-neue-Aufklaerung>
http://www.bmgf.gv.at/cms/home/attachments/5/5/5/CH1452/CMS1143559577254/patienteninformation_psychotherapiemethoden_20141204.pdf
<https://www.psychotherapie.at/psychotherapeutinnen/rechtsinformationen/psychotherapiegesetz/psychotherapiegesetz-6-7-8>
<http://derstandard.at/2000053566374/Satanisches-Yoga-in-Windischgarsten>
http://w2.vatican.va/content/paul-vi/de/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_25071968_humanae-vitae.html
http://www.gesetze-im-internet.de/psychth-aprv/_5.html
<http://www.phil.ethz.ch/forschung/abgeschlossene-forschungsprojekte/geschichte-therapeutischer-philosophieverstaendnisse-von-spinoza.html>
<http://www.psyonline.at/contents/558/anzahl-der-psychotherapeutinnen-in-oesterreich-nach-methoden>
www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_ge.html

ERKLÄRUNG:

Hiermit erkläre ich, Eugen Schweiger, gegenüber dem Fachbereich 04 Geschichts- und Kulturwissenschaften der Justus-Liebig-Universität, dass die vorliegende Arbeit mit dem Thema

„Säkulare Soteriologie? Christliche Anthropologie und Psychotherapie“

selbständig und ausschließlich unter Zuhilfenahme der im Quellen- und Literaturverzeichnis genannten Werke und Dokumente angefertigt wurde. Alle Ausführungen, die anderen Schriften wörtlich oder sinngemäß entnommen wurden, sind kenntlich gemacht.

Außerdem versichere ich, dass die Arbeit in gleicher oder ähnlicher Form noch keiner anderen Prüfungsbehörde vorgelegen hat.

Ich stimme zu, dass die vorliegende Arbeit mit einer Anti-Plagiatssoftware überprüft werden darf.

Ort, Datum

Unterschrift